UNIVERSITE LIBANAISE
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
CENTRE DE RECHERCHES

TRANSFORMATIONS D'UNE MANIFESTATION RELIGIEUSE DANS UN VILLAGE DU LIBAN-SUD (ASHURA)

Par
WADDAH CHRARA
Licencié de Sociologie



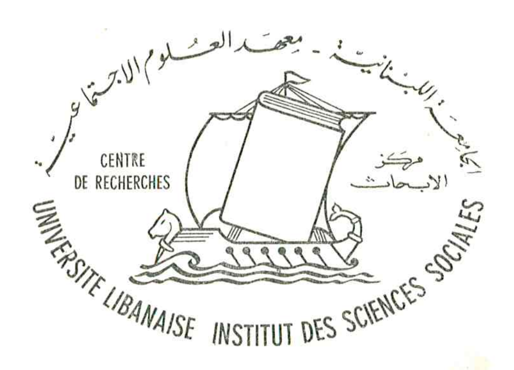
Publications du Centre de Recherches 5

1968

UNIVERSITE LIBANAISE
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
CENTRE DE RECHERCHES

TRANSFORMATIONS D'UNE MANIFESTATION RELIGIEUSE DANS UN VILLAGE DU LIBAN-SUD (ASHURA)

Par
WADDAH CHRARA
Licencié de Sociologie



Publications du Centre de Recherches

1968

CHAPITRE I

Le paysage traditionnel

Prétendre retracer, ne serait-ce qu'à très grands traits une trame qui caractériserait en gros l'histoire du Liban-Sud et plus particulièrement de la région limitrophe de la Palestine, une telle prétention est hors d'état d'être soutenue. L'historiographie universitaire, à part de rares mémoires sur la «litterature» de **Jabal Amil**, ne s'en est jamais occupée. Les compilations de quelques **Amiliyins** (qui seront cités au cours de ce chapitre) se ressentent trop de l'improvisaiton autodidacte et de l'esprit qui les apparente à l'«histoire» des cataloguistes arabes, auteurs de dictionnaires de familles et de localités. L'attitude critique est balayée par le souffle hagiographique qui les traverse et les supporte. Mais cela ne nous réduit pas, pour autant, à tendre l'oreille au murmure informe de vicillards radoteurs que l'enthousiasme ethnographique voudrait bien muer en«informateurs» Un «soleil **amili**», œuvre d'un don Talayesva en turban vert ou noir , est exclu.

L'absence d'une histoire en bonne et due forme n'est pas très grave pour le propos de cette communication. Traitant d'une manifestation religieuse shiite, situer le groupe qui pratique la cérémonic à partir de la représentation naive qu'il a de lui-même peut jeter une lumière assez vive sur le sens de la manifestation en question. D'autant plus que celle-ci est partie intégrante de la représentation. Le recours aux compilations se situe délibérement au niveau du document, dans le sens qui attribue aux mythes une valeur d'information, même quand ces mythes sont considérés

comme «réorganisation de l'expérience sensible»(1), ou comme «travail»(2)

Ashura est le deuil du petit-fils de **Mohammad,** prophète de l'Islam. La communauté qui célèbre le deuil est la communauté shiite à laquelle appartient la majeure partie de la population du Liban-Sud, et la totalité de la population du village étudié. Comment se définit cette population?

1 — Elle est d'abord shiite, ce qui veut dire, en premier lieu, une «vieille fidélité», indéracinable, à la mission du prophète(3). Cette référence temporelle n'est pas une clause de style. Elle veut manifester la «profondeur» à laquelle se tient la relation, on pourrait dire presque, l'implication. Et, en fait , c'est de cela qu'il s'agit. Aucune preuve historique valable ne peut être avancée en faveur d'une assertion tenue pourtant pour la clef de l'histoire shiite de la région et qui consiste à faire remonter l'implantation du shiisme à un compagnon du Prophète, défenseur de la première heure de la cause de Ali, **Abou Dhorr al-Ghifari(4).**

2 — La primeur du shiisme est affirmée avec force. Terre d'exil, **Jabal Amil** est conjointement lieu d'accueil. Abou Dhorr n'a pas tardé à trouver des fidèles. Et cela a dû se faire si rapidement, et si naturellement, que l'historien aff irme avec une conviction entendue que «seuls quelques-uns de **Madinah** ont précédé les gens de **Jabal Amil** dans leur adhésion à la cause des Shiia(5). La comparaison avec **Al-Madinah** n'est pas fortuite. C'est là que le Prophète a trouvé refuge en fuyant la persécution des Mekkois. **Al-Madinah** est ainsi le point de départ de la reconquête de **Makkah.** Les shiia de Jabal Amil, tout en suspendant le mouvement de retour, ne souligent pas moins une contem-

poranéité constituante: celle du shiisme et de l'histoire de leur région. Une sorte d'harmonie préétablie explique l'affluence des fidèles quand **Abou Dhorr** se charge de propager la bonne parole.

3 — Le shiisme qui a trouvé une patrie sur une terre qui lui était prédestinée, est loin d'être inoffensif. Sans tarder il se fait menaçant. **Mou'awiyah,** le **Khalife** omeyade, qui n'était à l'époque que le gouverneur de la province de **Cham** écrit à **Othman,** à propos de la propagande d'Abou Dhorr et de l'accueil que lui a réservé la population de Jabal Amil: «Abou Dhorr a retourné le pays contre nous» (6). C'est que cette jonction d'une terre et d'une cause était précédée d'une jonction primitive: l'exilé était le propagandiste d'une doctrine dangereuse qui est (déjà) le «socialisme» (7). Ce qui suscitait les appréhensions de Mou'awiyah, n'était autre que cet appel à la subversion, lancé aux pauvres(8). Le pays de Amilah, en accueillant l'exilé, pourchassé par les riches, ne fait que répondre à la voix dans laquelle il a reconnu l'accent de la vérité, qui est justice. Ainsi, en dehors de tout particularisme apparent, de toute contingence, le pays se reconnaît terre d'élection. Par une démarche propre à la pensée mythique telle que l'analyse Ernest Cassirer. le concret est «reconnu» correspondre à la forme qui est vérité pure, et ce, à la faveur d'une «incarnation»(9).

Sans doute, aucun des porte-paroles cités ne reconnaîtrait dans cette présentation ce qu'il a voulu dire, mais les «versions» obéissent à une cohérence réelle (pour qui veut bien la dégager) que n'altère nullement la multiplicité des sources(10).

Mais ce shiisme-là n'est, pour ces «historiens» qu'un fondement. Il ne fait qu'annoncer une «histoire» qui devra

se dérouler selon un rythme précis: celui de la vision catastrophique de la martyrologie shiite. Que cette «histoire» soit authentifiée ne souligne pas moins un aspect capital de l'image spéculaire de la shiia du Sud. Ce qui est significatif c'est ce choix de certains événements précis jugés dignes de figurer au palmarès, tandis que d'autres sont ensevelis dans un oubli total. Le fondement ouvre une perspective dans laquelle viendra se loger une succession d'épisodes qui perpétuent ce qui était déposé à l'origine.

Il y a d'abord, prolongeant l'accord du début, l'institution d'une tradition d'enseignement, évidemment centrée sur la doctrine du shiisme duodécimain. Les livres écrits par les ulémas de la région ne tarrissent pas sur ce chapitre Mohammad Taki relate l'expansion de cet enseignement et son autorité au temps d'un de ses chefs de file: il avait, paraît-il, 400 disciples dont une partie étaient venus d'Irak, d'Iran et d'ailleurs (11). Mihsin el-Amin énumère les foyers de cet enseignement qui s'est perpétué jusqu'au début du vingtième siècle (12). Un fait caractéristique de cette histoire et de la manière dont elle est perçue, est que deux événements majeurs en jalonnant le cours, pour les shiites, et qui sont les meurtres de deux grands ulemas désignés par le «Premier Martyr» (mort en 1344 de l'hégire) et le «second martyr» (mort en 1558 de l'Hégire). Tous deux sont présentés comme étant de grands théologiens et surtout des représentants du shiisme, tués en tant que tels et injustement, en raison de leur croyance(13). Cette tradition d'enseignement a eu des effets clairs sur la formation d'une couche sociale qui a pour attribution la diffusion du seul enseignement possible, jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle: Des «maîtres», sorte de «docteurs» (Moujtahidîn), formaient des cercles dans les mosquées ou bien chez eux. L'enseigne-

ment était payant , sans qu'il soit la seule source de revenu des «maîtres». Il était dispensé d'après les normes du troisième siècle abbaside. Y figuraient les mêmes disciplines: «sciences» de la langue, qui comprenaient surtout la grammaire et la rhétorique, le droit canon musulman (le droit ja'afarite chez les shiites du Liban-Sud), des notions de philosophie musulmane... Le caractère religieux de l'enseignement, forcément nourri de la tradition shiite, contribuait à l'imprégnation religieuse de la vie sociale. Même en dehors de toute organisation qui l'apparenterait aux universités du Moyen-Age européen(14), et n'ayant rien de semblable à ce que les ordres religieux ont pu créer, l'enseignement religieux à Jabal Amil n'en a pas moins été le facteur qui a assuré aux «maîtres» une participation active, et une influence certaine surl a vie publique du pays. Les «féodaux» qui administraient les affaires ne pouvaient agir sans avoir la caution du «Conseil des ulémas» qu'ils entretenaient par ailleurs(15). Même s'il était diff icile aux ulémas de refuser la caution sollicitée, celle-ci n'en était pas moins indispensable. Ces liens (dont il n'est pas question ici d'aborder même une description hâtive) continueront à peser sur les «historiens» dont les travaux sont cités. Et les tentatives d'émancipation devront s'attaquer d'abord à ce nœud.

Un autre aspect de cette histoire a pesé lourd sur le rôle qu'a joué l'appartenance shiite: ce sont les «persécutions». Au cours du dix-septième et du dix-huitième siècle surtout, certains chefs de la communauté ont été attaqués par les Emirs d'autres régions libanaises. Le jeu des alliances répartissait les coups plus ou moins lourds. Certains épisodes sont restés ancrés, témoignant pour les Amélites, tout au moins pour cete couche d'«intellectuels», du caractère authentiquement shiite de leur histoire. Etant entendu que

la manifestation irrécusable de ce caractère serait l'expérience de la persécution(16).

Ces épisodes sont souvent cités, repris et exhibés avec insistance. Pour ceux qui les produisent, ils sont la marque qui identifie, ne laissant plus aucun doute sur l'appartenance à ce qui est vécu comme «race». Un premier massacre se produisit à Nsar en 1638. L'assaillant était l'émir Milhim Bnou Ma'an. Bilan du massacre: 1600 tués. Un second massacre eut lieu en 1743. Il se produisit dans le même village. Et pour comble, il fut l'œuvre d'un autre émir portant le même prénom que le précédent: Milhim Bnou Haîdar, le Chéhabite. Bilan: 1000 tués (17). Ce qui est remarquable dans la version présentée c'est que ce n'était pas une bataille, un épisode dans une guerre où un affrontement pouvait entraîner des conséquences diverses. Il est nettement précisé, que les shiite de Nsar n'y étaient pour rien. Les agresseurs leur en voulaient pour une raison mystéreieuse que personne, pourtant, n'ignore, et qui est leur appartenance confessionnelle. Revendiquer son shiisme pour un shiite libanais du Sud, c'est revendiquer ce passé où se con-, fondent curieusement, dans l'interprétation admise, la passivité de la victime et la révolte, avancée comme cause probable des attaques réitérées. La même personne qui se reconnaît dans les gens désarmés qui furent massacrés pour leurs idées, n'hésite pas à expliquer ce massacre par le passé shiite jalonné de révoltes, et ce dès l'aube de son histoire.(18)

Le troisième épisode relate l'histoire d'une insurrection qui, semble-t-il, s'est vite transformée en une guérilla anti-turque (19). Révolte contre l'oppression et l'injustice d'un occupant, l'insurrection de 1783 n'avait pour triompher que le droit. C'était peu. Elle fut écrasée, la même

année, dans le sang. Quelques rescapés ont pu rejoindre des parents déjà installés en Irak. L'attitude des turcs estfa cilement explicable dans une optique telle que celle qui est décrite ici. Elle (l'attitude) ne fait que perpétuer une opposition manichéenne: celle du shiite, et du sunnite, puisque le Turc est avant tout le sunnite. Une confirmation de cette opposition est trouvée dans la **fatwa** du Sheikh de Damas, Nouh-el-Hakim, décrétant licite la guerre contre les shiites, les déclarant hors la loi et appelant à les exterminer et à asservir leur descendance, même s'ils déclarent forfait(20).

Souvent rejetés vers leur shiisme, les shiites l'ont adopté entièrement. Ils ont fini par en faire le ciment de certaines relations avec des groupes et des pays que rien ne prédisposait pour ces relations. Sans doute, l'enseignement n'a pas été peu efficace pour nouer des rapports entre ethnies séparées. Séjournant dans le pays durant des années, les résidents n'ont pas tardé a y prendre femmes. Sans qu'on puisse suivre les détails de ces rapports, il est clair que ce fut le point de départ d'un commerce qui a jeté un pont entre cette région du Liban et les pays d'Irak et d'Iran, Les makâm où sont enterrés les Imâms du shiisme se trouvant en Irak et en Iran, traditionnellement shiites, des caravanes de pélerins n'ont pas tardé à se former, accroissant le «volume» des échanges entre des populations qui n'avaient en commun, vraisemblablement , qu'un capital de «souvenirs» Ces échanges, jusqu'à présent, nont pas tari, quoique de plus en plus circonscrits aux familles dont les fils continuent à aller à Najaf, capitale théologique du shiisme contemporain. La dynastie safavide ayant déclaré le shiisme religion d'Etat, les chiites de Jabal Amil n'ont pas tardé à y reconnaître un refuge. Après l'écrasement de l'Insurrection de 1783,

un de ses chefs de file, sorte de patriarche, Sheikh Ali el-Zain, prend le chemin de l'exil et se dirige vers l'Irak, puis continue sa route vers l'Iran, où Mohammad Shah «l'a bien reçu» (21). Les rapports noués avec l'Iran ont dû tellement s'amplifier qu'un auteur égyptien d'un livre de géographie n'a pas hésité à faire remonter l'origine des Amiliyin à la Perse (21). Une assimilation prend naissance dans des affirmations expliquant tout le shiisme par l'«adaptation» persane de l'Islam (23). De toute manière, les rapports avec l'Iran, même quand ils ne sont pas directs disposent d'un relais eff icace qui est l'Irak même après que le Sud eût cessé d'être un foyer de l'enseignement shiite, et ce après la mainmise du Jazzar (le boucher), wali de la Sublime Porte sur St. Jean d'Acre, à la charnière des dix-huitième et dix-neuvième siècles; même après cela les ponts n'ont pas été coupés, le mouvement ayant changé de sens, du Liban vers l'Irak.

L'Irak a pris la relève, vraisemblablement, en partie, avec l'installation de refugiés libanais dans le pays où ils ont continué à pratiquer leur métier: l'enseignement.

Il serait erroné de penser que l'appartenance shiite n'est opérante qu'au niveau «stratégique» (24). Si elle a marqué l'histoire de la communauté, sans oublier que le recours à des compilations hagiographiques a, en fait, accentué le caractère «historique» d'événements qui se détachent sur fond d'une histoire envahie par le blanc, il n'en demeure pas moins vrai que la vie quotidienne en est toute imprégnée. Les berceuses chantent Ali, «cavalier de la bonne fortune», invoquent son secours, maudissent ses ennemis(25). La célébration de 'Ashura' au cours des dix premiers jours de mouharram est un moment «effervescent» de la vie sociale. Le pélerinage aux tombes des Imams est aussi impératif

que le pélerinage à la Mecque. Même il est bien plus pratiqué que ce dernier pour des raisons en partie économiques, vu le coût onéreux du pélerinage à la Mecque. Il reste que la vie sociale, dans son allure, n'est nullement subordonnée à un «élément cérémoniel, moral, religieux» qui caractérise ce qu'on pourrait appeler, à la suite de Max Weber, une société «encastrée» (26).

. . .

Si, pour décrire à grands traits la coloration religieuse de la vie sociale, nous disposons de certains éléments d'in formation (ce qui est sans doute révélateur), par contre l'information s'amenuise lorsqu'il s'agit d'aborder l'administration, la vie des clans, l'organisation économique... Les «informateurs» étant tous, sans exception, des hommes religieux, l'éclairage qui est le leur s'en ressent nettement. Pour l'activité économique nous ne disposons d'aucun chiffre. Les rares allusions à l'histoire politique permettent juste d'en dessiner la silhouette.

Il semble certain que le terme de «féodalité» n'est d'aucune manière propre à caractériser la «formation économico-sociale» du pays. Les deux traqits dégagés par Maxime Rodinson (27) pour décrire la formation du monde féodal musulman se retrouvent dans l'organisation sociale analysée. D'une part, il y a des «communautés villageoises exploitées du dehors par des individus ou par l'Etat». L'auteur juge cette formation relativement récente. D'autre part,il y a la «propriété ou usufruit d'une parcelle bien limitée laissée au paysan individuel.

Le propriétaire ou l'ayant droit quelconque prélèverait un surplus. La propriété privée de la terre étant ré-

cente, au Liban-Sud, tout le XIX° siècle a été dominé par ceux qu'on appelait les «Mkati'jieh», sorte de grands métayers, représentants des «grandes familles» de la région. La propriété de la terre était dévolue au seul Sultan ottoman qui octroyait Iktà) uniquement les produits de la terre (28). L'octroi se faisait à la «famille». Celle-ci était fondée sur la prééminence paternelle et celle de l'aîné mâle. Ainsi l'occupant turc gouvernait le pays par l'intermédiaire de ces «barons» qui étaient en même temps des administrateurs et les fermiers de l'impôt. Il semble que leur autorité fut sapée avec la répartition de la terre qui serait intervue après la défaite de l'alliance d'Ibrahim Pacha d'Egypte et de l'Emir libanais, en 1843, coïncidant avec la signature du protocole instaurant le protectorat international au Mont-Liban en 1860, et avec l'administration directe du Sud par la Turquie(29). Mais les différentes formes d'administration recouraient à un élément qui était devenu inhérent à l'organisation «politique»: le «Bi-clanisme». Sans pouvoir décrire son fonctionnement, il est remarquable qu'aucune région du Liban-Sud n'ait été le fief exclusif d'une famille, même entourée de familles alliées. Des «partis» se constituaient et se partageaient le gouvernement des régions. Les partisans de chaque « parti » cohabitaient souvent dans un même village qui était organisé, ainsi, en fonction d'un minimum d'échanges (B... L est organisé sur le même modèle qui sera analysé au Ch. III). Aussi loin qu'on remonte dans l'histoire de Jabal Amil, ce « bi-clanisme » est à l'œuvre. Dès le début du XVI siècle avec l'installation des Wa'iliyin, des luttes entre eux et les Shukrs éclatent. Les Sghir sont souvent en conflit avec les Zayn, ainsi que les Sa'bet les Fahs... Rien n'atteste que la faveur de l'occupant allait exclusivement à l'un des partis aux dépens de l'autre, privant celui-ci de l'usufruit de la terre (30). Le Za'im, ou son délégué, qui est soit un allié local, soit une sorte de

« vassal » (au sens du dictionnaire, n'impliquant aucun sens sociologique précis), groupent autour d'eux des familles nombreuses jouissant de la terre et de ses produits. La dépendance familiale s'accentuait dans la mesure où l'agriculture était la seule activité économique. La cohésion se faisait moins rigide avec la diversification de cette activité, et surtout avec l'accès au commerce qui présupposait une situation géographique précise.

Une histoire économique de la région faisant défaut, les rares allusions ne comblent aucune lacune. On pense que le tabac était une culture «libre» , sur laquelle aucune contrôle ne s'exerçait. La population cultivait le tabac sur une large échelle. Avec l'administration directe de Jabal Amil le gouvernement turc a mis fin à la liberté de la culture du tabac une concession fut accordée à une compagnie française qui eut vite fait del imiter les superficies cultivées, d'imposer un prix de marché unique et de n'autoriser la culture qu'aux propriétaires terriens. Un net reflux de cette culture n'a pas tardé à se manifester. Le petit paysan, surtout celui des villages périphériques où les grandes familles étaient absentes, s'est trouvé dans une dépendance accrue à l'égard du grand propriétaire qui seul, pratiquement, pouvait répartir la superficie, qui lui était accordée, à qui il voulait. D'autre part, on retournait à des cultures plus traditionnelles: le blé les céréales, la vigne, les figuiers, les oliviers... moins rentables. (Aucune indication sur la commercialisation des produits n'a pu être obtenue). Les centres commerciaux de l'intérieur semblent avoir précédé tous les facteurs qui auraient pu fournir une explication de leur constitution. Sans s'identifier aux centres administratifs (les cazas, ou bien les tribunaux), ou bien aux centres du pouvoir politique local ils les recoupent souvent, et peuvent ainsi expliquer le choix de ces centres commerciaux comme foyers adminis-

tratifs ou politiques. Ces centres sont marqués par des «jours» de marché au nombre de cinq , un «jour» pour chaque marché. Le lundi pour N..b, le mercredi pour A..b, le jeudi pour B...l, le vendredi pour J..h, et le samedi pour T...n. Tous les commerçants un peu aisés du village installent des étalages dans une place, qui est justement « Le » marché où viennent les rejoindre certains collègues des villages des environs. Ces marchés «régionalisent» une économie sortie depuis longtemps de l'autarcie, et la monétarisent à un degré que ne permettent pas les minces échanges des villages isolés. Jalonnant la route vers l'intérieur, et qui relie Tyr à Damas, à intervalles assez réguliers, ces marchés hebdomadaires sont les occasions des «grands» achats: le bétail, les céréales, le tison... Ils «épongent» les petites «économies» qui excèdent l'entretien quotidien. D'anciennes habitudes alimentaires font surface ces jours-là et qui soulignent une histoire remontant très loin dans le temps, n'étant justifiées par aucun élément cérémoniel apparent, dans le cadre de l'Islam.

Par ailleurs, aucun de ces centres n'a amorcé un début d'urbanisation avant la deuxième guerre mondiale. S'il est vrai que les villes du Sud, Saida et Tyr s'apparentaient vers le début du vingtième siècle aux vieilles villes marchandes d'Orient, les centres de l'intérieur étaient restés au stade du grand village (relativement) ayant plusieurs milliers d'habitants. La position marginale par rapport aux grands axes de communication, la réduction du surplus économique provenant de l'agriculture et du commerce, la persistance de liens de parenté proches de liens tribaux, autant de facteurs qui ont pesé sur la croissance des villages importants de l'intérieur, réduisant toute velléité d'urbanisation jusqu'après la deuxième guerre mondiale.

* * *

La première guerre mondiale n'a pas bouleversé ces formes de la vie, sociale, même si tout le Liban, sortant de l'occupation ottomane, allait au cours des deux décennies suivantes connaître une gestation profonde qui le mènera au seuil de ce qu'il est devenu dans la seconde moitié du vingtième siècle. La seule histoire de l'entre-deux guerres est une histoire... littéraire(31). La périodisation est évolutionniste et ternaire. L'étape «traditionnaliste» qui se situe dans le prolongement de l'avant-guerre en garde les traces profondes. Ce qui distingue les écrivains de Jabal Amil de leurs contemporains vivant dans les autres régions libanaises, ou bien en Syrie, c'est «leur sensibilité profonde à tout ce qui se rattache étroitement à l'histoire du shiisme. Il est rare de tomber sur un recueil d'articles ou de poèmes qui ne soit marqué des sentiments shiites sincères faits de vénération à l'égard de la descendance du prophète et de douleur pour l'injustice qui l'a frappée, ainsi que de révolte et de désapprobation contre ceux qui l'ont persécutée..» (32).

La seconde étape, forcément enchevêtrée avec la première, est l'étape de transition. Le pouvoir «féodal» (comme l'auteur le désigne) se désagrège, les moyens de communication se multiplient (33). Un souffle culturel neuf balaie la vie vulturelle. Des revues de vulgarisation scientifique, et de critique littéraire sont mises en vente, lues et discutées. Le Liban-Sud participe à un mouvement dont le cadre est le Moyen Orient en entier, dans la mesure de ses modestes moyens. Une revue fut fondée en 1909 par un jeune Sheikh appartenant à une des grandes familles, et paraissant à Saida, Al Irfan. Elle allait servir de champ d'essais à des «intellectuels» vivant jusque là en vase clos. La courroie culturelle constituée par les revues égyptiennes dominées par une pensée inspirée du «fondamentalisme

islamique» et du «modernisme libéral»(34), allait s'avérer déterminante. Non sans départager ces «intellectuels» (pour la plupart des hommes religieux, rappelons-le). Deux attitudes polariseront les prises de position: une attitude: acceptant de rompre avec les carcans traditionnels, soit sur le plan de l'expression littéraire, soit dans le domaine politique et social (certains des tenants de cette attitude connaîtront les tribunaux français et les prisons). Une deuxième attitude groupera ceux qui estiment que l'abandon de la tradition ne peut mener qu'à une désintégration complète. La première tendance recrutera parmi des « intellectuels» appartenant à des régions peu urbanisées, mais plus indépendants à l'égard du pouvoir politique. L'autre tendance sera défendue par des «intellectuels» plus urbanisés mais ayant des liens étroits avec l'école de Najaf en Irak, et avec les zou'ama de la région. Des deux côtés, la critique sociale est timide. Un facteur, touchant de près le sujet de cette étude, a joué un rôle important: les événements qui se sont déroulés en Irak, et plus particulièrement dans les centres shiites: Najaf et Karbalà(35), en 1920. La lutte contre la tutelle britannique a soulevé les deux villeset leurs shaikhs, qui avaient jusque là vécu à l'écart des bouleversements, et dont l'enseignement n'avait pas subi «la révolution» que l'«Université» d'Al-Azhar avait connue en Egypte. Les Les «jeunes turcs» de Najaf n'ont connu qu'une victoire éphémère qui s'est repercutée rapidement au Liban-Sud et dont le retentissement a été assez profond pour alimenter durant deux décennies les diverses tentatives de contestation.

La troisième étape, qui enfourche la deuxième guerre, est celle de la «rénovation». La rôle d'Al Irfan devient plus important. La jeune revue curieusement qualifiée par auteur

de «najafiat», accueille les nouvelles idées comme des armes devant servir à démolir l'«ancien régime». La contestation intellectuelle et littéraire, voire stylistique,(36), est solidaire de la contestation sociale et politique. Les champions de la double cause sont les mêmes. Un élément nouveau: la connaissance de langues étrangères. A côté d'une littérature satirique à ras de la langue quotidienne et d'une virulence rare, prenant pour cible la collusion des «féodaux» et des hommes religieux, se développeront deux tendances: la première, esthétisante, très européanisée, se détourne des question immédiates et se préocupe de «littérature»; la seconde tout en se proclamant littéraire, se tourne vers des disciplines plus «positives» , telle l'histoire. Un manifeste, daté du 13.3. 1936, dénonce l'hégémonie de l'espit «féodal et aristocratique, appelle à l'activité littéraire, par désespoir de réaliser quoi que ce soit, dans l'état actuel, par des moyens autres que littéraires.(37)

Les escarmouches avec le mandat français et ses fonctionnaires maintiendront en vie, pour quelque temps, des murmures de plus en plus au diapason des pulsations de la vie nationale libanaise. La deuxième guerre, l'accès à l'indépendance, les transformations de la vie nationale... poseront d'autres problèmes. Les tentatives de réponses emprunteront d'autres voies.

Notes du Chapitre I

1 — Cl. Lévi-Strauss : Anthropologie structurale — plon — 109

2 — Ibid. p. 232

3 — **Ali e-Zayn: Ma'à l-adab l-àmili - p. II (1941)**

4 — Mihsin el-amin: Khitat Jabal Amil, T.1, p. 65

5 — Mohammad Taki Al fakîh : Jabal Amil fi tarikh T. I. 55

6 — Ahmad Rida: Al Irfan (Revue) T. II, p. 239

7 — Mohammad Taki.. op. cit. p. 49

8 — Le fait que le cas d'Abou Dhorr ne représente que les tendances de certaines couches de musulmans et non la doctrine, comme le souligne Maxime Rodinson, est d'autant plus intéressant. Cf. M. Rodinson: Islam et Capitalisme - Le Seuil - p. 42.

9 — E. Cassirer — Philosophie des formes symboliques, T. III. p. 80, cité in Merleau — Ponty: Phénoménologie de la perception p. 335 — 6.

10 — Toutes les versions appartiennent au mythe écrit Cl. Lévi- Strauss- Op. cit. p. 242.

11 — Op. cit. p. 10

12 — Op. cit. p. 150 — 156

13 — Ibid., 58 — 9

14 — Jacques Le Goff: les intellectuels au Moyen Age (Le Seuil)

15 — Mohammad Jaber Al Safa: Tarikh Jabal Amil (Edit. Matn 1 — lougha) p. 95 — 6.

16 — Ahmad Amin: Fajr l-Islam — p. 275.

17 — Mohammad Jaber.., op. cit., p. 82

18 — Un hérésiographe connu, dénonce avec modération, dans un livre récent, le mythe d'un shiisme qui serait, dès sa naissance «le porte-parole de tous les déshérités et de tous les opprimés» p. 9 in Henri Laoust; Les schismes dans l'Islam (Payot)

19 — Mohammad Jaber .. op. cit. p. 139.

20 — Ibid. — p. 77

21 — Ibid,. p. 139

22 — Ali Isma'il cité in Khitat... p. 45, L'auteur ne manque pas de protester de la pureté arabe de sa communauté

23 — Dozy déclare: «L'origine du schiisme est persane

Car les Arabes professent la liberté, tandis que les Persans professent la monarchie» (cité in Fajr...p. 277).

24 — Henri Lefebvre: critique de la vie quotidienne, T.II. L'arche — p. 139

25 — Khitat .. p. 122

26 — Cité in Islam et capitalisme: p. 45 — 6

27 — Ibid. p. 81

28 — Mohammad Jaber.., op. cit. 139.

29 — Mohammad Taki, op. cit. — p. 37

30 — Mohammad Jaber.., op. cit. pp. 52 et 169

31 — Ali e-Zayn (déjà cité à la note 3)

32 — Ibid. p. 19 — 20

33 — Ibid. p. 24

34 — Anthologie de la littérature arabe contemporaine. T. II, Les Essais. par Anouar Adbel-Malek pp. 14 — 16. (Le Seuil)

35 — Pierre Rossi: L'Irak des révoltes (Le Seuil) p. 91

36 — Ali e-Zayn: op, cit. p. 43

37 — Ibid., p. 53.

CHAPITRE II

L'HERITAGE

Quelle était la situation de B... l à la veille de la deuxième guerre?

Le village cumulait tout ce qui devait caractériser un chef-lieu. Ancienne «capitale», c'est-à-dire résidence des familles qui se sont succédées à la propriété des terres entourant B... C (1) (un monument de l'époque appelé «Maison de l'Emirat» et qui sert de «sérail» local de l'administration: tribunal, poste de gendarmerie, présidence du Conseil municipal ... témoigne toujours de cet aspect), le village est resté un haut lieu de Za'ami, mais nettement moins important que par le passé. Les anciens «résidents» se sont déplacés vers l'est, à proximité des frontières syro-palestiniennes, laissant la terre à de proches alliés qui n'ont pu la conserver, en partie, en raison de leur grand nombre. La subordination politique s'est accentuée avec la «régionalisation» de la leaderance. Les petits fiefs perdaient de plus en plus de leur autonomie, donc de leur isolement relatif. L'enjeu des luttes dépassait de loin la mainmise sur telle «sous-région». Les «leaders» se voyaient sollicités à participer, ou tout au moins à prendre position sur des questions dont dépendait le sort, non pas du Sud uniquement, mais du Liban, sinon du Moyen Orient en entier. Ainsi, le 24 avril 1925, un congrès se tient à Nab'l-jair, et proclame, conjointement au rejet du mandat, l'adhésion à l'«unité syrienne» (de Faysal qui s'était proclamé roi de Syrie) (2). Des porte-paroles «sudistes» se sont détachés et sont passés au premier plan. Ce phénomène n'a pas manqué de se faire selon un «rythme» linéaire, sans avoir pourtant partout la même rigueur. Le littoral a eu

son leader (qui est, avec sa famille le gros propriétaire de plantations d'orangers de la plaine).

L'intérieur, un autre. Un «trosième» leader s'est emparé du relais du littoral à l'intérieur. Cependant sa situation ne put jamais être consolidée définitivement-son maintien se faisait grâce à des alliances «pendulaires» s'appuyant tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre, jusqu'à ce qu'une alliance fixât, momentanément, les relations avec le littoral. La propriété privée et individuelle du sol, a amorcé une distorsion dans les rapports familiaux. La terre n'étant plus donnée en usufruit au chef de la famille qui en transmet le privilège à l'aîné, personne ni aucune fraction ne possède plus une sorte de «clef de voûte» qui puisse cimenter l'édifice. Même, passé celui qui a constitué la transition entre les deux formes de rapport à la terre, des conflits ne tardérent pas à se manifester, se cristallisant autour de la leaderance qu'aucun droit indiscutable n'attribuait plus. Une désintégration ne s'en est pas suivie pour autant. Politiquement, le système de liste électorale unique par région consolida les positions des leaders, chefs de listes, et leur subordonnèrent les «chefs de fiefs». Un atout décisif dans les alliances fut la cohésion, sinon l'unanimité de la famille à laquelle appartenait le candidat. La pression politique mettait ainsi une sourdine aux luttes internes libérées par la propriété privée et individuelle de la terre, prélude à son morcellement. Du coup, le caractère de la prééminence politique se transforma. Elle ne fut plus l'expression d'une autorité indiscutable tenant dans ses mailles la source du pouvoir. L'arbitrage passe au premier plan. A l'intérieur de la famille, les fractions en conflit confluent en un point qui jouera ainsi, pour un certain temps, le rôle du «chef».

Les répercussions du nouvel état sur les liens qui

reliaient les petits paysans vivant sur les terres du propriétaire ne se firent pas sentir rapidement. A long terme, cela a bouleversé tous les rapports sociaux. Mais avant que ce ne fût fait, pas moins de trois quarts de siècle durent s'écouler. Ne jouissant plus de l'autorité, que lui conférait une situation révolue, le leader, devenu notable, n'avait plus le même ascendant sur les alliés. Un mouvement centrifuge soulignait les positions indépendantes ou marginales des groupes anciennement subordonnés. Quelques individus précurseurs commençaient à se détacher de leurs groupes, soit pour maintenir des rapports équivalents avec les deux groupes en présence, soit pour refuser le jeu et ses règles. La première catégorie fut constituée essentiellement par des commerçants relativement importants, ou bien par des personnes qui ont accédé à la propriété de la terre en achetant des parcelles à des héritiers en difficulté. Les «intellectuels», dont il a été question plus haut, appartenaient à la deuxième catégorie.

D'autre part, B... 1 maintient sa position économique. Son jour de marché, le jeudi, a gardé l'attraction de l'avant-guerre. Des environs, dans un rayon d'au moins quinze kilomètres, affluaient les villageois. C'étaient des petits boutiquiers qui venaient s'approvisionner de la «capitale», des petits paysans venus vendre sur une place grouillante les produits de leur petit lopin de terre, ou bien une partie de leur part de récolte, des œufs, de la volaille. On venait acheter des chevaux. Les petits artisans étalaient les chaussures qui étaient en passe de devenir une des ressources importantes de B...1 Une monétarisation accrue de l'économie a entraîné une intensification des échanges, avec l'accès de la petite paysannerie au marché. Le «jeudi» en profitait. Les

commerçants de B.. l, pour répondre aux nouveaux besoins, multipliaient leurs contacts avec les centres urbains de la côte, et bientôt, sans intermédiaires, avec Beyrouth et ses grossistes.

Tout cela, sans être vraiment nouveau, a pris une importance toute nouvelle avec l'ouverture d'un marché demeuré jusque-là, marginal. Le marché de la Palestine, dont B. . . l est à une quinzaine de kilomètres de la frontière, a soudain, au cours des années trente, connu une demande énorme dont la satisfaction passait, en partie, par les routes de l'intérieur, moins facilement contrôlables que celles du littoral et qui passaient par Tyr. B. . . l servait d'intermédiaire entre le marché palestinien et tous les fournisseurs possibles, notamment les fournisseurs syriens. Une contrebande légale sur une très grande échelle, recrutait des agents parmi toutes les couches de la population, jetant les bases d'une promotion économique des marchands qui passaient ainsi au devant de la scène sociale. Les relations menées avec le marché palestinien se sont élargies et diversifiées. Des marchands allaient s'y installer avec leurs familles, sans nullement couper avec B...l qui demeurait le « point de chute ». D'autres y travaillaient comme cordonniers, ouvriers agricoles. . . La dépendance à l'égard du marché du nord palestinien s'exprimait très clairement dans le fait que la monnaie courante était surtout la monnaie palestinienne (jusqu'en 1952).

Des relations moins étroites furent menées aussi avec la Syrie, et principalement Damas. Les tanneurs palestiniens recouraient au service des intermédiaires de B. . . l pour écouler leur produit sur le marché damascène. Quelques cordonniers surtout s'y sont installés.

Le troisième aspect de la prépondérance de B. . . l était,

évidement, religieux. Deux signes: une mosquée très réputée pour son modernisme, la hauteur de son minaret, et le coût de sa construction; et une école qui dispensait un enseignement non moins réputé que le minaret de la fameuse mosquée. Le maître de l'école, son shaikh, débarquait de Najaf, après y avoir passé une vingtaine d'années, y avoir pris femme. . . Tuberculeux, mort très jeune (pour un maître), il n'a pas moins eu le temps de former quelques jeunes avant leur départ, à leur tour, pour la capitale du shiisme. De retour, ils entretiendront et son enseignement et la dévotion à sa mémoire.

* * *

Parmi les éléments passés en revue, le dernier est celui dont la permanence (dans les formes de pratique et dans la signification) est la plus flagrante. Même si le rapport de la composante shiite aux autres éléments de la vie sociale s'est modifié, et ce dans la mesure où une situation a dû réagir à des transformations qui l'ont pénétrée par divers biais, l'autonomie de l'instance religieuse s'affirme non pas dans une fixité qui se veut en dehors du temps historique, sous prétexte d'être en rapport avec l'éternel, mais dans une reprise spécifique des modifications. La difficulté de préciser encore plus, provient (encore une fois) de l'absence d'une quelconque sociologie de la pratique religieuse musulmane. Le cas de Ashura est, à cet égard, un révélateur.

Ce qui frappe dans la recherche d'une origine, hypothétique sans doute, de la célébration du martyre du petit-fils du prophète de l'Islam, c'est une sorte de généalogie d'une diversité étonnante. Avant de parcourir le circuit effectif qui mène à B.. l, un petit détour par le Maghrib est sans doute instructif

Philipe Marçais donne l'étymologie du terme «Ashura» en hébreu(3). Il désigne « le grand jour de l'expiation ». Le jeûne d'un coucher de soleil à l'autre y est facultatif, en commémoration d'un jour biblique: celui où Noé quitta l'Arche. Au Maghrib même, c'est la célébration de rites de mariage, que Ph. Marçais compare à Carnaval, et qui a nom: Farja. Aucun rapport apparent avec ce dont il est question dans une Ashura shiite. C'est un jugement suivi d'une mise à mort et de funérailles d'une victime qui devait être, à l'origine un vieux ou une vieille. Une bête monstrueuse (figure de carnaval) est associée à la procession. L'assistance est «à la fois égayée et terrifiée». «On s'accorde généralement à voir dans les usages complexes de Ashura au Maghrib la survivance de rites agraires très anciens, proprement la célébration de la mort de l'année qui finit et de la naissance du renouveau printanier: d'où le caractère ambigu des manifestations populaires, à la fois tristes et joyeuses. La tradition musulmane du deuil shiite est, selon toute vraisemblance, venue se plaquer sur ce substrat magico-religieux en même temps que le calendrier lunaire s'emparait d'un culte de l'année solaire et en déplaçait l'incidence dans le temps»(4).

Même si l'on néglige le terme, volontairement provoquant , qui prétend servir d'explication pour mieux escamoter celle-ci (le verbe «se plaquer») on comprend mal en vertu de quelles correspondances précises, l'emprise dont il est question, se serait effectuée. Aucune ambiguité n'est décelable quant à ce que doit provoquer dans l'assistance le deuil de Hussayn. Même si la mort doit déboucher, au terme d'un jeu d'identifications et de transferts complexes, sur une résurrection, celle-ci n'a nullement la signification qu'elle semble avoir dans la Farja et qui obéit manifestement à une vision cyclique contrastant nettement avec le parcours

torturé et «douloureux»(5) de la résurrection du Mahdi. C e fait est, d'ailleurs, souligné par un historien du théâtre qui n'a pas manqué de relever l'«élément manquant: la résurrection du personnage central»(6).

A l'instar de Marçais, E. Dermenghem, mais sans parler de «plaquer», situe 'ashura' dans le sillon d'une fête juive (qui a un autre nom): Yom Kippour. Pour l'auteur, c'est une preuve supplémentaire de « la continuité d'une tradition essentielle à travers les formes successives, c'est-à-dire le témoignage d'une même nécessité et d'une même révélation.. L'Islam ne fait pas exception. Il ne manque pas de capacité d'assimilation et d'évolution. Le Yom Kippour juif a été remplacé par l'Achoura, et l'on célèbre ce jour-là en Perse le martyre de Hoceine, dont aux Indes, le cercueil a remplacé, selon Goldziher, la statue de Dourga jetée dans le fleuve »(7). Si ce qu'on célèbre au Maghrib est ce qui est décrit plus haut par Marçais sous le nom de Farja; la parenté avec ce qui est célébré en Perse n'est pas aussi évidente que le dit Dermenghem (ce qui sera plus clairement démontré un peu plus loin). Il n'est peut-être pas pas inutile de souligner en passant, le genre d'argument invoqué par l'auteur en faveur de sa thèse: l'unicité de la révélation . En l'espèce, celle qui est invoquée par Dermenghem est étonnamment «concrète»: elle choisit ses réincarnations sans autres formes de procès, en vertu, semble-t-il, d'une vague analogie que l'auteur s'empresse de promouvoir à la dignité d'une continuité.

Plus prudent, Jacob N. Landau préfère s'en tenir à l'aire où la cérémonie se manifeste effectivement, pour lui chercher (et bien trouver) des antécédents. De la transposition persane du mystère, il écrit: «c'est un reste des pratiques

religieuses de la Perse de Zaroastre, étoufées par l'Islam victorieux»(8)

Quoiqu'il en soit de la source originaire de la cérémonie il est certain que l'aire de célébration s'est élargie, à une date non précisée, à l'Irak, sous la forme précise qui sera décrite plus bas. Pour le Liban, la date récente de cette célébration (de son style) permet d'établir une liaison claire et non équivoque, nous privant de l'hypothèse , aguichante, d'un rite phénicien enseveli, et qui aurait trouvé un répondant miraculeux dans le shiisme. L'histoire effective est bien plus banale. Des Iraniens se trouvaient dans le Sud en nombre assez important(9). Une certaine concentration avait lieu à N...h. Les Iraniens de N... h voulaient célébrer Achura à la manière iranienne. L'innovation a scandalisé l'uléma de l'endroit, ancien élève de Najaf pourtant, qui n'hésite pas à condamner la manifestation(10). Les Iraniens en appelèrent au Kaimmakam de Saida qui s'est solidarisé avec l'uléma. Mais le Wali ottoman donna l'autorisation, à condition que la participation fut limitée aux Iraniens. Le rayonnement de la manifestation a entraîné la population autochtone(11). Le départ des Iraniens n'effectua pas la célébration qui se déroule toujours, organisée et protégée, sinon portée à bout de bras, par l'uléma qui a succédé au premier, et par son fils après sa mort(11).

Comment se déroulait la célébration iranienne? La description la plus détaillée, et bizarrement, l'unique en son genre(12) est celle qu'en a donné Gobinean, il y a un siècle (13). Il y a d'abord les cérémonies des neuf premiers jours.

Gobineau cite deux sortes de confréries qui prenaient activement part à ces cérémonies. «Ce sont des hommes

et des enfants qui, précédés d'un grand drapeau ou tout noirou formé de châles et entouré de crêpes, avec des mash-als, quand il est nuit, entrent processionnellement dans les tekyehs et en font le tour en chantant des cantiques. Il faut voir ces bandes, la nuit, traversant les rues à pas pressés et se rendant d'un tekyeh à un autre. Quelques enfants les précèdent en courant et en poussant d'une voix aigue les cris: Ay Houssein! Ay Abbas! Ils se placent devant les chaires où sont les Rouzehs-Khâns et chantent en s'accompagnant d'une manière sans doute sauvage et bizarre, mais pleine d'effet... De leur main droite ils font une sorte de coquille et se frapent violemment et en mesure au-dessous de l'épaule gauche. Il en résulte un bruit sourd qui, lorsqu'il est produit par beaucoup de mains , s'entend a une très grande distance et produit un grand effet ... Tantôt les coups sont pesants et espacés et semblent alourdir le rythme; tantôt ils sont pressés et rapides et excitent les assistants. Aussi les confréries ayant une fois commencé, il est rare que la presque totalité de l'auditoire, les femmes surtout, ne les imitent pas. Sur le signe du chef de la confrérie, tous les membres chantent et se frappent et se mettent à sauter sur place en répétant: Hassan! Houssein! Hassan! Houssein! pendant plus ou moins longtemps et d'une voix brève et saccadée.»(14)

«Une confrérie d'une autre sorte est celle des flagel-lants («berbérys»). Ils ont avec eux une musique composée de tambourins de diverses grandeurs. Le haut de leur corps est absolument nu, la tête sans coiffure, les pieds sans souliers Ce sont des hommes, quelquefois des vieillards et des enfants de douze à seize ans... Ils tiennent à la main des chaînes de fer et des aiguilles pointues. Quelques-uns d'entre eux ont des disques de bois, dont ils tiennent un de chaque main. Ils entrent processionnellement dans le tekyeh et entonnent,

d'abord d'une voix assez lente, une litanie qui ne consiste que dans ces deux noms : Hassan ! Houssein ! Hassan ! Houssein. Les tambourins les accompagnent de coups de plus en plus rapides. Ceux d'entre eux qui tiennent les disques les entrechoquent en mesure, et tous se mettent à danser. L'assistance accompagne en se frappant la poitrine de la manière qui a été décrite plus haut. Au bout de peu de temps, les berbérys commencent à se flageller de leurs chaînes, d'abord doucement et avec une précaution visible ; puis ils s'animent et frappent plus fort ; ceux qui portent des aiguilles commencent à se piquer les bras et les joues ; le sang coule, la foule s'enivre et sanglote, l'exaltation monte, et, lorsqu'elle s'élève trop, le chef de la troupe qui parcourt les rangs, en animant les faibles et en retenant le bras de ceux qui sont trop forcenés, fait subitement taire la musique et arrête tout. Il est difficile de ne pas être frappé d'une telle scène..» (15)

Le «jour du sang», dans les rues de Téhéran, est le dizième, celui qui justifie la dénomination de Ashura, en arabe (de Ashra : dix). Gobineau le décrit ainsi :

«Cinq cent mille hommes, frappés de folie, se couvrent la tête de cendres, frappent le sol de leur front. Ils vont se livrer à la torture volontaire, se suicider par groupes, se mutiler avec raffinement... Des processions se succèdent, celles des corps de métiers. Composées de gens ayant une lueur de raison, c'est-à-dire l'instinct de la conservation humaine, leurs participants sont vêtus comme à l'ordinaire.

«Un grand silence se fait, et par centaines s'avancent, leur visage en extase levé vers le ciel, des hommes en chemise blanche.

«De ces hommes, beaucoup seront morts ce soir,

beaucoup mutilés ou défigurés, et ces chemises blanches, devenues rouges, seront des linceuls. Déjà, ces êtres n'appartiennent plus à la terre. Leurs tuniques grossièrement taillées laissent passer seulement le cou et les mains: visages de martyrs, mains d'assassins.

«Avec des encouragements et la contagion de leur folie, d'autres leur remettent des sabres. Alors leur excitation devient meurtrière, ils tournent en rond et brandissent au-dessus de leurs têtes les armes qu'on leur a remises. Leurs cris dominent ceux de la foule. Pour supporter ce qu'ils vont souffrir, ils doivent arriver à l'état de catalepsie. Leurs pas d'automates les font avancer, reculer, glisser sur le côté sans ordre apparent. A chaque pas, en mesure, de leurs sabres affilés, il se tailladent le crâne. Le sang ruisselle... ruisselle... Les chemises se teignent d'écarlate. La vue de ce sang achève le désarroi des cerveaux. Quelques-uns de ces martyrs volontaires s'écroulent, sabrant à tort et à travers; la bave rose coule de leurs bouches crispées. Dans leur frénésie ils se sont coupé veines et artères, et meurent sur place, avant que la police ait eu le temps de les porter vers une ambulance installée derrière la devanture close d'une boutique.

«La foule, insensible aux coups des policiers, se referme sur ces hommes, les entoure de ses replis, les entraîne vers un autre coin de la ville, où ils continuent leur massacre. Sur leur passage , la multitude déchaînée se déchaîne davantage. Pas un homme ne garde sa conscience. Ceux qui n'ont pas pour eux-mêmes le courage du massacre offrent aux autres la Kola reconstituante et les excitent par la drogue et l'imprécation.

«Des martyrs retirent leur chemise pour la donner,

bénie, à ceux qui les emportent. D'autres qui n'étaient pas d'abord parmi les sacrifiés volontaires, se découvrent soudain dans l'agitation générale, avides de sang. Ils réclament des armes, arrachent leurs vêtements, se blessent à tort et à travers.

«Parfois, dans une procession, un vide se fait, l'un des assistants tombe épuisé; son absence est aussitôt comblée, la foule se reforme sur le misérable, le pousse du pied, le piétine.

«Est-il sort plus beau que de mourir un jour de fête de l'Achourah, alors que les portes des huit paradis sont ouvertes toutes grandes pour les saints, et que chacun aspire à y parvenir

«Des soldats en service commandé, chargés des blessés et de maintenir l'ordre, pris dans la foule et son excitation se dépouillent de leurs uniformes et se joignent au massacre.

«L'hallucination gagne les enfants, même les tout petits: près d'une fontaine, une mère, ivre de fierté, serre sur son cœur un enfant qui vient de se mutiler. Une autre court en criant: il s'est crevé un œil, et dans quelques minutes, se crèvera l'autre; ses parents le regardent avec joie.»(16)

Ce que livre Gobineau, dans une peinture haute en couleurs, c'est le modèle, on pourrait dire l'original. A N...h, il n'en reste qu'une copie dont la pâleur dénonce la facticité d'une transplantation et le caractère forcé de la perpétuation.

Tout d'abord, tous les aspects décrits dans le texte et qui renvoient à une organisation quelconque, sont absents dans la célébration libanaise. Des confréries dont il est question, il ne reste aucune trace. Bien plus, le cadre dans lequel ces confréries opèrent, c'est-à-dire les tekyehs, est

absent. Les neuf premiers jours de ta'aziah, au Liban-Sud se passent en privé. (Le Ch. III abordera la description de ta'azieh dans sa forme non iranisée).

Quant au «Jour du Sang» , les shiites du Sud le célèbrent en éliminant tous les éléments «sérieux». Les volontaires de Téhéran se muent en recrutés, qui ont été auparavant contactés par le Shaykh et qui sont pratiquement les mêmes d'une année à l'autre. Le recrutement se fait dans un quartier précis où la population est miséreuse. La veille du dixième jour, une répétition générale a lieu: des hommes vêtus, au-dessus de leurs vêtements quotidiens, d'une tunique blanche sans doute coupée sur le modèle décrit par Gobineau, le crâne rasé soit entièrement, soit juste sur une petite surface dénudant la peau, défilent dans les rues de la ville, des sabres à la main et des flambeaux. Les sabres ne seront pas utilisés au cours de ce défilé: ils sont là pour l'exhibition du «matériel.» Le départ est pris à la place centrale, un champ nu surplombé d'un côté par la mosquée, et appartenant aux Wakfs, et de l'autre côté par la maison du shaykh. L'itinéraire n'est pas préparé minutieusement. Le seul impératif est la traversée des lieux où se concentre la population, où le cortège peut être le plus vu. Ainsi entre sept et huit heures du soir, le cortège a l'occasion de traverser à plusieurs reprises le marché central au cri, encore plus simplifié que dans la cérémonie iranienne, de: Haidar! Haidar! (qui est un surnom du père de Hussayn: Ali). Quelques enfants, des garçons, sont exhibés, avec le crâne rasé, eux aussi. Au passage du cortège aucun signe particulier ne manifeste un écho ou bien une réaction pouvant être intérprétés dans le sens de la communion ou même de la participation effective. Les gensam assés au bord de la rue ou de la place échangent des saluts avec les participants.

La deuxième phase du défilé change de rythme. Le cortège passe de la marche à la course, avec des coups de poing sur la poitrine. Une excitation, modérée, transforme l'allure de ceux qui n'étaient au début que des promeneurs. L'halètement, la sueur, la fatigue, l'emprise du « jeu »(17) arrachent la procession à la morosité et à l'indifférence. Des yeux roulent, écarquillent leur blanc, une salive lourde s'épaissit aux coins des lèvres. Quelquefois, se produisent des scènes plus violentes: des processionnaires brisent le rythme régulier de la procession, se jettent par terre, gesticulent frénétiquement mimant une danse de Saint-Guy. De telles scènes, sans exclure la sincérité, s'apparentent bien plus à la simulation. Elles donnent généralement le signal du dénouement. Le cortège se dirige vers son point de départ, y remet les sabres et les tuniques avant que les participants ne rentrent chez eux ou vaquent à leurs affaires.

Le lendemain, le dixième jour, le jour de la mort de Husayn, N... h est envahi par une foule très hétéroclite affluant des villages des environs, de certaines villes (dont la capitale).

Les touristes ne manquent pas à l'appel. Ce n'est pas une ville en marche, projetée dans les rues, étreinte par l'ombre de la mort et de l'attente. Ce n'est pas non plus la fête. On se prépare à assister à un spectacle ressassé et connu, sans doute avec curiosité, mais une curiosité qui naît de l'expectative des «autres», de ceux qui n'ont pas encore vu «ça». Pourtant ce qui se jouera sur la place ne sera pas moins que la «passion» du martyr du shiisme. En attendant l'ouverture, des vendeurs de rafraîchissements circulent, proposent leurs bouteilles. Les visiteurs, ainsi que les gens de la ville, prennent place, debout. Les balcons qui donnent sur la

«scène» sont surchargés de grappes de gens, pour une part des visiteurs, des curieux qui viennent voir ce qui leur a été décrit comme l'unique théâtre libanais: vers dix-onze heures la représentation commence avec l'entrée des acteurs.

Sur la grande place, qui est plutôt un pré, aucun décor n'est planté. Quelques tentes ont été installées pour abriter surtout les femmes et les jeunes filles qui figurent les familles de Husayn et de ses compagnons. Les costumes sont sommaires: des abayas, des turbans... Les pantalons, ainsi que les chaussures modernes ne sont pas dissimulés. Quelques rares chevaux sont introduits sur la scène pour servir de monture aux personnages importants.

La représentation reprend le récit traditionnel (analysé au Ch. III) dans ses moindres détails. Aucun récitant ne présente les épisodes qui relient les scènes, ou bien les lieux. D'une part, cela est sensé être connu; d'autre part, les répliques situent assez clairement l'action, ainsi que les personnages. Le caractère «épique» (dans le sens brechtien du terme) est escamoté par le lyrisme conventionnel du dialogue. Chaque personnage se livre, sur scène, à une introspection, qui souligne la date récente de la composition du texte. Des lieux scéniques multiples sont juxtaposés, jalonnant l'itinéraire de Husayn: on passe de son camp à celui de ses adversaires, les différentes étapes du parcours figurent sur la scène, sont reproduites mais non dites.

L'interprétation est très conventionnelle. Elle est uniquement verbale; dans ce sens que l'interprète ne fait que débiter son texte dans une diction naturellement emphatique. La participation émotionnelle au rôle n'est nullement de rigueur. Certains interprètes ne se privent pas de boire

avant la représentation: quand ils titubent l'assistance n'est pas indignée. L'atmosphère est plutôt à la bonne humeur. D'autres interprètent des compagnons de Husayn, se lancent vers l'ennemi en le couvrant d'insultes et de jurons que tous ceux qui sont à proximité peuvent entendre et, à l'occasion, apprécier. Dans ces conditions, il va sans dire qu'aucun critère précis ne préside au choix de ces interprètes. En dehors de leurs rôles, qu'ils jouent durant deux heures par an, ce sont gens normaux, participant à la vie de la communauté dans les conditions habituelles. On compte par mieux des boutiquiers, des artisans et des fonctionnaires qui n'habitent même plus à N.. h, mais à Beyrouth, et qui viennent spécialement pour la représentation, pour repartir aussitôt après.

Le public ne manifeste aucune réaction particulière au cours de la représentation. Les moments cruciaux ne pro voquent pas non plus des remous ou quoi que se soit qui indiquerait un écho précis. Le spectace semble neutraliser des réactions qui dans la ta'azieh, où seul le récit a lieu, éclatent et secouent les assistants. La présence d'étrangers (à la région) transforme ceux qui sont susceptibles de réagir, de spectateurs, accordant au jeu dramatique la «crédibilité globale» qu'il appelle (18), en médiateurs. La fin de la représentation coincide avec l'acheminement des captives et des enfants vers Damas, lieu où réside le Khalife Omeyade. Le cortège est devancé par la procession des Darrabîn (les «frappeurs»), ceux de la veille. Ils se reconstituent exactement comme la veille. Le même défilé au lieu . L'élement, apparemment, radicalement nouveau, est l'utilisation des sabres qui n'étaient, hier, que montrés. Le mode d'emploi, car mode d'emploi il y a, est de ne se frapper d'abord le crâne àl'endroit rasé qu'avec le plat de la lame. Les processionnaires passent ensuite à des coups mesurés et obliques. Dès que

le sang coule on revient au premier genre de coups. Les tuniques sont montrées après avoir été passées sur les crânes pour éponger le sang, le répartissant sur toute la tunique. Tout cela ne dépasse guère certaines limites. Les participants gardent toute leur raison, non seulement une lueur, comme dit Gobineau. Ce qui prévaut très clairement, et qu'aucun particiant n'oublie, c'est la valorisation spectaculaire du sang versé. Tous les moyens sont bons pour mettre en valeur ce sang. Une recette courante pour le multiplier est le lavage de la tête. Si le tissu blanc n'est pas très rouge, mais plutôt rose, ce n'est pas très grave, ce qui est perdu en éclat est rattrapé en étendue. Les enfants ont été déjà tailladés, généralement chez le coiffeur. Les mêmes Haidar! Haidar! reviennent, scandés à coups de poing. Dès qu'un participant montre des velléités d'exaltation, de complaisance dans son rôle, un service d'ordre spécial le sort du rang pour le calmer. Aucune résistance notable n'est, généralement, opposée à cette opération de remise en ordre. On parcourt les principales artères de la ville, tandis que la foule se disperse vers midi, pour rentrer.

De cette description rapide, et malgré l'obscurité de certains aspects de la procession iranienne, certains traits se dégagent assez nettement. Le caractère marginal, non intégré de Ashura à N...h, ressort à la faveur de certains«trous» soulignés par la comparaison. Aucun encadrement n'a lieu, tandis qu'en Iran les futurs martyrs sont précédés par les corps de métiers, vêtus comme à l'ordinaire (19), le cortège de N...h flotte, sans rapport avec une quelconque «institution» reconnue, ayant une fonction susceptible d'être cernée. Cette absence est recoupée par une autre, non moins significative, l'absence des confréries organisées qui font que la célébration obéit à un rythme, à un chef... La remarque

ne prétend pas tant souligner l'absence d'aspects spécifiques, de «détails», ce qui pourrait parfaitement se justifier dans le cas d'une réélaboration, mais plutôt l'absence de ce à quoi renvoient ces aspects, ou ces détails, à savoir l'encadrement dévolu à des couches précises, définies par la place qu'elles occupent dans la production, ou bien par une fonction cérémonielle. La transplantation semble avoir été faite effectivement pour satisfaire à des coutumes propres aux Iraniens, et à ceux-ci uniquement . N'ayant pas trouvé une «niche», comme dit Roger Bastide, c'est-à-dire un répondant, soit fonctionnel, soit cérémoniel, duquel elle aurait pu s'emparer (quitte à se laisser métamorphoser totalement ou partiellement,) et incapable de se créer des amarres, la cérémonie se maintient, coupée du paysage social, suspendue à la décision de quelques individus. Mais Ta'azieh a une autre histoire.

Notes du Chapitre II

1 — Mihsin l-Amin — op. cit. p. 204

2 — Mohamad Jaber — op. cit. p. 64.

3 — Philippe Marçais: article Ashura in Encyclopédie de l'Islam, T. I pp. 726—7

4 — Ibid., 727

5 — Au sens où Hegel parle de la «douleur du négatif» par opposition à la «fadeur» de l'absolu de la philosophie de Schilling.

6 — Jacob M. Landau: Etudes sur le théâtre et le cinéma arabes (Maisonneuve et Larousse) p. 18. Landa une traite que du «scénario» effectif du Mystère ou de ce qui lui paraît tel. Effectivement, dans le «scénario», il n'est pas question de résurrection. Dans ce cas parler de résurrection, comme il est fait dans le texte. n'est justifiable qu'en prolongeant la logique implicite du récit qui n'est, dans la perspective de cette même logique, qu'un segment, un prologue.

7 — Emile Dermenghem: Le culte des saints dans l'Islam maghrébin (Gallimard) p. 37.

8 — Jacob N. Landau: op. cit. p. 18. Il est remarquable qu'une question aussi litigieuse n'ait pas provoqué une étude un peu serrée soit pour établir une filiation, soit pour l'infirmer. Un spécialiste de la question, Charles Virolleaud, avec circonspection, garde le silence sur la question, n'émettant aucune hypothèse sur l'«origine» de Ashura. (cf. Ch. Virolleaud: Le théâtre Persan ou le drame de Kerbéla – in les théâtres d'Asie, conférences

du Théâtre des nations et journées d'Etudes de Royaumont — Edition du C.N.R.S.). Quant au rapport du shiisme et de la perse, on retrouve une ambiguité spontanée, laissée dans l'ombre. André Godard n'hésita pas à écrire: «L'Islam ayant été imposé par la conquête arabe, l'Iran, s'est refugié dans la pratique du shiisme qui l'a beaucoup marqué. Il a donné aux Iraniens le goût du malheur, de l'attendrissement désespéré, de la dissimulation aussi, car il fut longtemps persecuté». (L'Art de l'Iran — Arthaud — in fine). Ce qui fait problème c'est ce qui, précisément, n'est que nommé: le «refuge». Par ailleurs dans cette histoire de l'art, l'historien ne relève aucune trace picturale ou sculpturale, directe ou allusive, de ce qui, affirme l'auteur, a marqué l'Iran.

9 — Le nombre n'a pas été évalué (dans les documents disponibles). On suppose qu'il est important, car, vers la fin du siècle dernier l'Iran avait, à Saida, un «consul» en fait un chargé d'affaires qui entretenait des relations commerciales avec l'Iran.

10 — La condamnation portée a des titres irrécusables dans la doctrine. Cf. Mihsin l-amin: Risalat e-tanzih li-aamal e-shabih.

11 — Mihsin l-Amin: Khitat.. p. 119

12 — Bizarrement, car aucun auteur (à part Gobineau, justement) ne donne un description scénique de la cérémonie, sans que les travaux sur le théâtre fassent exception. Avec Jacob M. Landau (op. cit. notes 6 et 8) et ch. Virolleaud (op. cité note 8) cf. Les Spec-

tacles: Encyclopedie de la Pléiade (Gallimard) Ch. Spectacles populaires: L'Islam p. 490.

—Mohammad Aziza:

Le Ta'azia seul exemple de théâtre islamique in Cahiers de l'Oronte, Avril et Mai 1965.

13 — Gobineau: Religions et philosophies dans l'Asie centrale cité in : Elias Canetti ; Masse et puissance (Gallimard)

14 — Ibid. p. 160

15 — Ibid. pp. 160—161

16 — Ibid. pp. 164—5

17 — Le «peu» consiste principalement dans le spectacle donné. Même indifférents, les spectateurs sont là, aux bords de la rue. La chaussée leur est interdite. De ce fait, celle-ci est transformée. en lieu spécifique, délimité, en scène.

18 — Jean Duvignaud: Sociologie du théâtre (P.U.F.)p. 17 Quand, plus loin (p. 82), l'auteur écrit à propos du jeu de Saint Nicolas: «La puissance d'hallucination provoquée par les spectacles religieux tient à ce que les auteurs ont su rendre intéressantes les légendes chrétiennes et le sacrifice religieux lui-même en créant les conditions d'une attente et d'un enchaînement de péripéties retardant un dénouement inéluctable (et connu comme tel)», il privilégie une forme esthétique qui ne peut avoir de pertinence réelle que dans des conditions requises. L'êffervescence» du milieu (p. 9) fond sur lequel se joue «le drame de (la) cohésion mythique» de ce milieu, est à définit en rapport avec les diverses formes de la vie sociale.

19 — La fonction de cette organisation n'est pas indiquée par Gobineau. D'autre part, on aurait voulu savoir si le jugement porté par le narrateur sur la «raison» des gens dont se composent les corps de métiers est une réaction spontanée, «européenne», ou bien un écho des commentaires des autochtones.

CHAPITRE III

Ta'aziyah, la première version

Le cas de N...h demeure isolé. L'exemple n'a pas été contagieux, en partie, sans doute, à cause de l'interdit qui frappe toute reproduction, toute figuration ou même toute analogie, pour les musulmans. Pour cela la célébration effective de mouharram (le mois du calendrier islamique pendant lequel fut tué Husayn) se fait dans le cadre de Ta'aziyah.

Ta'aziyah n'est pas du théâtre. Elle exclut la figuration pour ne reposer que sur l'élément qu'élimine précisement la représentation: le récit. A. B.. l, comme presque dans tous les villages shiites, non seulement du Liban Sud, mais aussi de la Bekaa, et à Beyrouth, au début de mouharram, et durant les dix premiers jours, un «lecteur» lit des chapitres retraçant des épisodes de la vie et de la mort de Husayn. Ce «lecteur» n'a pas de statut précis et défini partout. Il peut être, et c'est souvent le cas, un shaykh (la tradition voulait qu'il fût aveugle, ce qui semble être abandonné à présent). Il est invité par des particuliers à venir, à différents moments de la journée, faire le récit des souffrances «indicibles» et infinies de celui qui a payé si cher sa parenté avec le prophète. Le travail est payé de diverses manières, de denrées alimentaires le plus souvent. Le carnet de commandes du «lecteur» peut être tellement surchargé qu'il arrive que le shaykh fasse une soixantaine de majalis (assemblées) passant d'un village à l'autre, à dos de mulet ou de cheval.

Moins officiel, le lecteur peut être quelqu'un de la maison, sans discrimination sexuelle aucune. Celui (ou celle)

qui lit, n'est tenu qu'à bien lire et à mettre dans le ton l'attendrissement nécessaire.

Le majlis, est, lui aussi, assez diversement composé. Il y a d'abord le majlis familial. Quelques personnes, qui peuvent n'être que deux, assistent à la «lecture» (qui est aussi récitation). La présence de l'officiant (pour utiliser une métaphore) rehausse la solennité de l'assemblée. Sans qu'elle ne jouisse d'aucun caractère, soit cérémoniel, soit sacré, cette présence est considérée comme un double hommage à celui dont on monte le deuil: l'hommage de la solennité et celui du don au shaykh. Une ambiguité apparente ce second aspect à l'aumône. Mais dans les commentaires qui suivent le don, ce qui est invoqué c'est surtout l'intercession de Husayn.

Ainsi le «lecteur» est l'occasion, le prétexte, pour qu'éclate l'attachement des hôtes au martyr.

Une autre forme de Ta'aziyah est plus collective. Des hôtes invitent des parents et des amis, à venir écouter chez eux l'officiant. Un cercle de gens qui se connaissent, peuvent ainsi organiser des majalis faisant le tour de ces gens, à chaque hôte son tour, jusqu'au dixième jour. En fait, les hommes ne sont pas de la partie, ce sont surtout les femmes qui organisent cette sorte de majalis. Une variante consiste en ce qu'une bonne «lectrice» organise quotidiennement un majlis que peuvent fréquenter toutes celles qui le veulent. Les «lectrices» peuvent être payées, sans que le cas se présente toujours. La même permanence peut se rencontrer chez les hommes, mais avec une fonction de prestige plus marquée. Quelqu'un qui «ouvre un majlis» comme on dit à B.. 1 (peut-être ailleurs aussi) doit être un notable,

ou bien un candidat à la notabilité. Le geste n'est jamais indifférent. Son déchiffrement n'offre pas de difficulté.

La troisième forme est ouvertement publique. Le majlis se tient dans un lieu public. C'est soit la mosquée du quartier, soit un autre endroit plus particularisé, la husayniyah. Visiblement le terme est dérivé du nom de Husayn. En effet, une husayniyah est un lieu construit et dédié au nom et à la mémoire du martyr. Se tiennent dans ce lieu toutes les assemblées qui ont trait à une célébration shiite ou plus généralement musulmane. Un autre genre de manifestation peut recourir à husayniyah: les deuils en général. Que ce soit à la mosquée ou bien à husayniyah, c'est généralement le «lecteur» officiel du village qui récite.

Le caractère religieux de ces majalis est mitigé, si l'on se réfère à un religieux pur, qui ne serait que cela. Mais en l'occurrence, il est difficile de ne pas voir le caractère «mondain» de ces rencontres. Autant le cercle de l'assistance est étroit, autant le deuil est au premier plan dans les attitudes, les démarches, les vêtements (noirs). La conversation est réduite aux échanges nécessaitres, c'est -à-dire à incidence pratique immédiate. Ce sont généralement les milieux aisés qui peuvent tenir des majalis restreints, et ce, souvent, pour des raisons particulières: mort récente d'un parent, désir de solitude... Mais que le majlis soit public et tout l'aspect s'en ressent. L'assistance vient plus tôt que le shaykh, des cercles se forment où on discute longtemps et avec animation. Même le thé est servi avec largesse, à tout le monde. Dans les cercles étroits, à dominante féminine, on allie le deuil à la conversation , parfois aux couleurs claires, admises ave une certaine réticence.

Qui fréquentait ces majalis, à B.. 1 avant 1950?

Le genre le plus fréquent des majalis était le semi-public. Des notables, c'est-à-dire des gens appartenant à des « familles », s'honoraient d'accueillir des parents, des amis chez eux. C'est l'occasion de se rendre des visites. Mais c'est aussi l'occasion pour ceux qui entretiennent des rapports de dépendance matérielle et sociale à l'égard de l'hôte, de faire acte d'allégeance. Evidemment, ici aussi on offre le thé, la conversation est libre. Le majlis, pour la plupart de ceux qui y assistent, est une étape, une station. Des groupes s'en détachent pour continuer un parcours qui mène vers un autre majlis où des amis attendent, à qui l'on a donné rendez-vous. Pour ces majalis, la catégorie dominante est «tout le monde», c'est-à-dire le conglomérat qui réunit les couches «supérieures» du village, sans que cette «supériorité» se réduise au statut économique. La multiplicité des majlis semi-publics était corrélative de la désintégration relative de la cohésion familiale. Utilisé comme signe de prestige social, il était normal que le majlis s'ouvre à ceux qui peuvent constituer le support de ce prestige, à ceux qu'on cherche à gagner. Ce qui n'allait pas sans empiéter sur l'expression religieuse qui n'a rien perdu de son emprise, mais qui s'est restreinte pour se recueillir dans les limites déclarées de son domaine.

Evidemment, aucun majlis ne possédait les caractères d'un groupement constitué et permanent. Si nous empruntons la classification de G. Gurvitch, nous pourrons le caractériser ainsi(1): un majlis ta'aziyah est un groupement:

1. multi-fonctionnel: puisqu'il ne s'agit pas uniquement de se référer à une histoire, de reproduire une cohésion, mais aussi de fournir l'occasion au notable de s'affirmer tel.
2. réduit;

3. temporaire;
4. à cadence lente;
5. rassemblé périodiquement;
6. de fait;
7. à accès conditionnel;
8. inorganisé non-structuré;
9. d'activité non lucrative;
10. d'union;
11. plus ou moins soumis à la pénétration par la société globale;
12. compatible avec les autres groupements de la même espèce;

Les autres catégories (mode de contrainte, degré d'unité..) sont difficilement applicables(2). En fait, la caractérisation est surtout indicative, le « remplissage » étant le plus important.

La multiplicité, tout en étant limitée par les candidatures à la «notabilité», obéissait par ailleurs à la division du village, à la tradition du bi-clanisme, mentionnée plus haut (Ch. II). A B... l deux familles, les Bz et les By, numériquement les plus importantes, constituaient deux axes, opposés, d'alliances familiales. Traditionnellement les Bz sont les propriétaires terriens les plus importants. Non seulement l'«espace dominé» du village leur appartenait, mais aussi les terres des villages faisant partie de ce qui n'était pas encore un caza. Vers 1900, un seul homme détenait la suprématie familiale, économique et politique. Il était surnommé «le sultan de l'intérieur». Il administrait la vie du village, traitait avec les délégués des puissances successives qui ont

occupé le Liban. Les By constituaient la «minorité», vainvue et résignée. L'artisanat était leur travail essentiel: cordonnerie, tannerie,.. Leuri mportance numérique leur octroyait le rôle d'axe de coalition opposé à celui des Bz. Pendant longtemps, ils furent considérés comme inférieurs, une sorte de «peuple» de «tiers état» face à la noblesse terrienne. Le mépris du travail manuel apparaît comme le relent d'une idéologie souterraine.

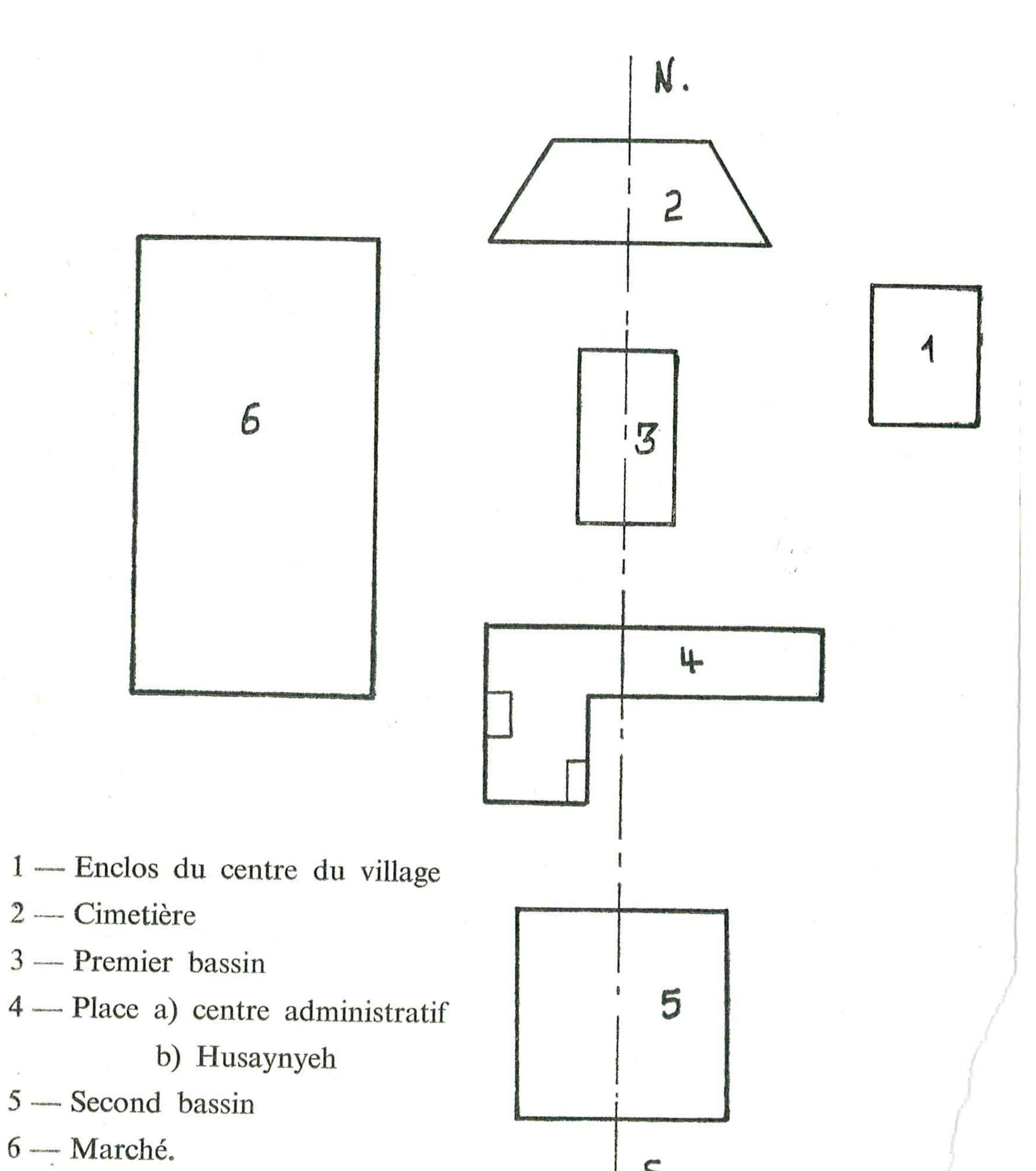
Quoique d'un poids inégal, même incomparable apparemment, les deux familles, avec leurs coalitions, ont également marqué le sol du village. Prépondérants, les Bz constituaient «le village». Sur la colline plate dominant les vallées dans lesquelles passent les routes reliant la région à la plaine de la Bekaa, à la Syrie et à la Palestine, tout en s'adossant à une crête pouvant servir de mur naturel, faisant face au mont M... n qui sépare le village de la Palestine et d'où la population devait guetter les mouvements du Wali ottoman, les Bz ont élu quartier. Sur le versant sud-est, autour de la mosquée principale, ils ont disposé les maisons de ceux qui sont le plus en vue. Face à la mosquée loge le «sultan de l'intérieur». Cas unique à l'époque, il habite dans une résidence à deux étages. La façade donne sur ce qu'on appelle toujours l'«enclos du centre du village» et qui est une place rectangulaire tranchant nettement avec les ruelles exigues et sombres du quartier. Entourent l'enclos, les domiciles des frères cadets du «sultan», en se gardant de boucher la perspective ou bien de faire face à la façade qui demeure libre, donnent sur le versant ouest auquel s'agrippent les maisons. Autour de ce centre se dessinent des cercles qui vont s'amplifiant, tout en laissant le versant est, auquel s'adosse la résidence, dégagé. Le groupement se fait par famille. Chaque famille constitue, grosso modo, un quartier

auquel elle donne son nom. L'emplacement des quartiers, donc des familles. combine à la fois la proximité à l'axe de la coalition et la fonction dans la production.

Au pied du versant, il y a la «place» tout court. C'est un ensemble de boutiques concentrant une part importante de la vie économique du village. Les «grossistes» de l'époque se partageaient les différents secteurs de la consommation: les légumes, le tissu, la viande, les céréales... Tous ces commerçants importants étaient les alliés des Bz. Se détachait une famille, la troisième numériquement, les Ca. Ceux-ci accaparaient simultanément le négoce et la fonction religieuse. Le fondateur de l'école de B... l, le bâtisseur de la fameuse mosquée est un Ca. Ils avaient donc une importance qui ne pouvait pas échapper aux Bz qui ont multiplié les alliances avec eux. Le «sultan» avait épousé une Ca, la fille de l'uléma, plusieurs de ses neveux avaient fait de même. Les Ca avaient incorporé leurs habitations au quartier des Bz, mais dans la direction de la «place».

Cette même «place» s'est ouverte à deux reprises. La première fois quand l'administration du mandat a bâti un centre administratif regroupant les différents bureaux: la gendarmerie, la justice, la poste... la deuxième quand le fils de l'uléma a bâti une husayniyah, face au centre administratif. Avec le Khan (l'auberge), la «place» concentre tous les services collectifs.

Jusque-là, nous ne sommes pas sortis du village fermé sur son aspect urbain. Le «dehors» n'est pas moins organisé. Côté Nord, s'étend le cimetière. A la même époque, c'était une sorte de «terrain vague» qui exorcisait la mort. Le mur inférieur du cimetière surplombe, tout proche, un grand


N.
2
6
1
3
4
5
S.
1 — Enclos du centre du village
2 — Cimetière
3 — Premier bassin
4 — Place a) centre administratif
b) Husaynyeh
5 — Second bassin
6 — Marché.

bassin d'eau, creusé pour recueillir la puie, seule source d'eau dans une région sans sources. Sur l'axe constitué par le cimetière, le bassin et la place, se situe le second grand bassin. La droite est tangente au cercle du village au point constitué par la place. Sur le sommet d'un triangle dont la base est constituée par le cimetière et le premier bassin, se place le marché, qui est le grand dehors. Autour de cette «banlieue» qu'est le marché habitaient les By, rejetés hors du « vrai » village. Mais les terres qui entouraient le quartier des By appartenaient aux Bz.

Ce schéma était valable jusqu'à la première guerre. Avec le mandat français s'introduit un élément qui bouleverse la fonction de l'axe (2, 3, 4, 5). De tangente, il devient diamètre, ou tout au moins ligne de partage. C'est que les By n'ont pas hésité à se lier aux Français, ce qui était considéré, au début, comme de la «collaboration». De leur côté, les Français ont payé cet appui en octroyant aux By les terres limitrophes de leur quartier. La diversification de l'administration a incité le nouvel occupant à réaménager un bien vacant, ancienne résidence d'un Za'im, située à proximité du marché, du côté du quartier des By. Et c'est devenu la saraya (le sérail) . La propriété de la terre, les rapports avec l'autorité ont opéré dans les By et leurs alliés une sélection dont les éléments se trouvaient déjà dans l'organisation familiale. Cependant les «élus» promus au rôle de notables, ne provenaient pas tous de la couche familiale supérieure. D'autres sont arrivés à s'introduire par divers moyens. Le quartier entier en a été bouleversé; ce qui n'était qu'effacement se voulait proclamation. La situation marginale, près du marché fut mise à profit: le chef construisit une maison avec un sous-sol. L'étage donne sur le marché et

côtoie la route qui traverse le village. Une mosquée, pas loin de la bâtisse du chef, fut construite.

Cette nouvelle topographie exprimait le fait d'une égalité, d'une émulation, même si cela n'a pas été reconnu par les Bz. Mais le fait n'a pas tardé à se prouver. Quelques Ca ont joué le rôle d'intermédiaires qu'ils n'avaient jamais cessé de jouer en fait, même virtuellement. Un Ca, riche mais dont le prestige ne correspondait pas à la richesse, relativement importante, épouse une By de la famille du chef et s'installe à proximité de la ligne de partage. Le fils du chef épouse une apparentée aux Ca. Ces mariages n'estompaient nullement la différence, voire l'opposition. Loin de là. Mais ce qui était diffus, indiscutable, une donnée de fait, s'est modifié en passant dans un domaine délimité: la politique. Avec le système électoral d'après-guerre (la deuxième), un By se trouvait sur la liste opposée à celle où figurait un Bz.

* * *

Les majalis épousaient, dans leur multiplicité, la configuration décrite... Si le majlis ta'aziyah est «réduit» pour revenir à la grille de Gurvitch, il ne l'est pas toujours. Celui du chef est une manifestation quasi-électorale. Des délégations des villages viennent assurer leur hôte de leur fidélité. Ces majalis fonctionnaient comme une cérémonie de la foi jurée. Les autres majalis étaient bien plus réduits. L'accès y est conditionnel sans en avoir du tout l'apparence. C'est que uniquement des By songeaient à assister à un majlis tenu dans leur quartier. On ne se hasardait pas à passer la ligne de démarcation, aucun motif particulier n'incitait à cela, d'ailleurs. L'union s'exaltait, mais face à une autre, bien entendu. Les majalis à caractère collectif

étaient peu fréquentés, même si la répartition était calquée sur l'opposition familiale. Ce qui n'empêchait pas des gens des deux camps d'y aller, surtout à husayniyah, même si cette dernière était considérée comme la propriété des Bz. C'est que ceux qui y allaient étaient, en majorité, des petits shaykhs.

Cette catégorie est comparable, toute proportion gardée, au bas clergé. Issus de familles traditionnellement composées d'hommes religieux, vivant soit de l'enseignement coranique, soit de petits lopins de terre, soutenus par des subsides octroyés par les notables à l'occasion de diverses fêtes, ces shaykhs ont des revenus relativement bas. Les emplois qui s'offrent ne sont guère nombreux. Ils sont «lecteurs», maîtres d'école, certains sont guides de pélerinage, surtout en Irak et en Iran, d'autres se substituent à des gens incapables ou impotents, dans le pélerinage à la Mecque. Cela, tout compte fait, n'est pas suffisant. Ceux parmi eux qui descendent de grands ulémas ont pu hériter des terres qu'ils cultivent.

Le statut de Shaykh n'étant pas incompatible avec une activité économique normale, certains se font commerçants, petits boutiquiers, vendeurs d'huile à dos de mulet, agriculteurs... La couche la plus démunie a un statut religieux précis. Les siyad (sing.sayid) qui se différencient par un turban vert ou noir, se veulent les petits-fils du prophète de l'Islam, la progéniture de Ali et de Fatimah, fille de Mohammad. Ne participant que dans une faible mesure à l'activité économique, se considèrent comme des «justes», comme le sel de la terre, vivant leur parenté comme un témoignage de l'injustice flagrante de ce monde, invoquant fréquemment leur «grand-père», ils sont majoritaires dans certains villages où certains

parmi eux vivent normalement, sans aucun signe distinctif, y compris le turban, tandis que d'autres perpétuent la lignée et son mode de vie, manifestement parasitaire. Ashura, pour les petits shaykhs, est un deuil personnel. Quand Elias Canetti écrit à propos du shiisme: «Aucune religion n'a plus fortement insisté sur la lamentation. Celle-ci est le mérite suprême, qui l'emporte de beaucoup sur toute autre bonne œuvre. On est autorisé à parler ici de religion funèbre»(3), c'est à cette couche qu'on est porté à penser en premier lieu. Sans doute les larmes font partie du majlis. Mais les dimensions, le lieu, l'assistance... règlent l'importance de la lamentation (Certains «lecteurs» sont réputés pour l'atmosphère émotionnelle qu'ils créent par leur éloquence, leur intonation) Le public de husaynyah, jusqu'à 1950-1952 n'était qu'un public parmi d'autres, certes le plus bouleversé, celui qui avait gardé les liens les plus étroits avec le passé vécu mythiquement, mais le lieu ne jouissait pas assez de sa neutralité même s'il était le seul à accueillir des Bz et des By, ainsi que leurs alliés.

* * *

Un élément restait commun à travers la diversité des majalis: le récit du martyre. La tradition n'a pas fixé un « texte » précis. Elle a, par contre, nettement indiqué l'itinéraire du martyre, figé les gestes et les attitudes, determiné les mots échangés, etc. Des dizaines de livres écrits par des lettrés savants(4) ont enrichi, au cours de plusieurs siècles, la représentation que se font les shiites des dix journées de mouharram. Un travail érudit, résumant les divers récits et juxtaposant les détails accumulés, s'est imposé comme la référence fondamentale aux «lecteurs» du Sud à partir des années quarante(5). Tout en commentant la mort, bro-

dant tout autour des événements, l'essentiel demeure le scénario dont la disposition interne est son propre commentaire.

Le récit épouse les lignes de la biographie. Celle-ci débute en l'an trois ou quatre de l'Hégire. Un destin aussi singulier aurait-il manqué d'étoile annonciatrice? Loin de là, Husayn serait né après six mois de grossesse, et non neuf comme le commun des mortels. La biographie ajoute: tel Issa bnou Mariam et le frère de Husayn, Hasan(6). La comparaison, pour Husayn, est grosse de l'avenir qui sera le sien. Avant même sa conception, la « signature » comme on disait au Moyen Age, c'est-à-dire un élément exprimant un rapport déterminé avec une espèce, était apposée. Une parente au Prophète lui raconte un rêve. Elle a rêvé qu'un «membre» du Prophète a été coupé et jeté dans son giron. Effrayée, doublement, par le rêve, Oum l-Fadel (le nom de la parente), demande au Prophète son sens. Celui-ci la rassure: Fatimah, sa fille, va accoucher d'un enfant qu'elle (la parente) tiendra dans son giron(7). Dans l'interprétation prophétique, référence irrécusable, Husayn est le substitut du sexe du Prophète. Cette mention, rapprochée de la précédente (la comparaison avec le Christ), écarte toute ambiguité pouvant se présenter à propos du rapport de Husayn à Mohammad: Husayn est à Mohammad, ce que le Christ est à Dieu. Si la filiation est expressement niée dans le Coran, la continuité est implicitement admise dnas l'herméméutique shiite (8) Ainsi Husayn est le principe générateur, l'«organe» du Prophète de l'Islam.

Né, Husayn doit être nommé. Evidemment, un détail aussi important ne peut être indifférent dans un langage qui se sent «objet absolu»(9) . Le rapport au Prophète se doit de se répéter là aussi. Hasan et Husayn, dit le biographe

sont deux noms arabes qui traduisent les noms des deux fils d'Aaron, frère de Moîse(10). La référence à Ali est vite explicitée par un hâdith affirmant que Ali est à Mohammad, ce que Aaron est à Moîse. Avec, toutefois, une différence de taille. Ali, interrogé sur le nom qu'il a l'intention de donner à ses fils (englobés dans une simultanéité que conteste la chronologie exotérique), de répondre : « Comment précéderai-je mon Dieu dans leur nomination?» (11). Si c'est le Prophète qui nomme, il ne fait que transmettre, ou plus exactement, il est le maillon intermédiaire par lequel passe le «nom» de Dieu.

Nourrisson, Husayn n'a pas été allaité par une femme. Cette négation fonde deux affirmations capitales. D'abord (et ici le biographe, pour rendre son récit irréprochable, cite ses sources), c'est le Prophète, chez qui Husayn était amené, qui lui tendait son index et Husayn le suçait, ce qui constituait une nourriture suffisante pour deux ou trois jours. Ensuite: ce que suçait Husayn n'était pas du lait, même symbolique. C'est de la chair et du sang(12). Ainsi la chair et le sang du nourrisson prolongent ceux du Prophète, pour établir une identité. La description physique, minutieuse, se résume comme suit: Si Hasan est le plus ressemblant (au Prophète) pour la tête, Husayn l'est pour tout ce qui est inférieur . Son enfance n'est rapportée qu'à travers de très rares traits qui ne font que réitérer l'affirmation première. Une scène est décrite avec un luxe de détails qui tranche sur le silence dans lequel baigne l'enfance de Husayn, et est très connue sous le nom de hâdith l-Kisa' (traduisible approximativement par le récit de la couverture). Sous une couverture rentrent, l'un à la suite de l'autre, après le Prphète Fatimah, Ali, Hasan et Husayn. Le prophète les désigne comme étant les siens. Husayn est l'objet d'une sollicitation

particulière: Mohammad l'embrassait, sur la bouche, disant: « Husayn est de moi, et je suis de Husayn. » Cette enfance qui se déroule à l'ombre du Prophète est déjà hantée par les signes de la mort. Le Prophète, toujours, le pleure déjà. L'ange Gabriel lui a annoncé son martyre. L'annonce ne fait pas signe vers un avenir. Ce n'est qu'un présent latent, différé: le Prophète tient dans sa main une portion de terre rouge irriguée par le sang de son petit fils. Les étapes de ce segment biographique peuvent être figurées de la manière suivante:

I — **Grossesse**

Jésus- Husayn

Sexe ... Mohammad — Husayn

II — **Nom**

Moïse — Aaron — Ses deux fils

Mohammad — Ali — Hasan et Husayn

Nom ... Dieu — Mohammad — Hassan et Husayn

III — **Allaitement**

Chair et sang ... Mohammad — Husayn

IV — **Enfance**

Souffle .... Mohammad — Husayn

Une rupture intervient après l'enfance (13). On passe à l'imminence du martyre, à l'étape où le départ se prépare. Le sort, scellé avant la naissance, se réalise. Le premier Khalife omeyade est mort, son fils lui succède. Si le père a pu s'emparer du pouvoir c'est qu'il possédait un génie incontestable de la manœuvre. Le fils, Yazid, n'était pas seulement

inférieur à son père, mais choquait profondement la sensibilité de ses contemporains musulmans. Si Mou'awiyah est souvent présenté sous les traits de l'adversaire rusé et implacable, celui qui a inauguré la «déviation» irrémédiable de l'Islam, il demeure, dans l'imagerie shiite un personnage historique donts les ressorts restent humains.Il ne pouvait donc, toujours dans le cadre de la mythologie shiite, être opposé à Husayn. Entre lui et Mou'awiyah, ce ne sont que des escarmouches qui ne font qu'esquisser le conflit fondamental entre Husayn et Yazid. Celui-ci échappe à l'histoire. Ce qui n'était que germe, embryon chez le père s'est substantifié. Si son père et son grand-père avaient combattu le père et le grand-père (le Prophète) de Husayn, c'était une lutte entre adversaires de deux camps: le camp des musulmans et celui des paiens. La coupure apparaît bien plus essentielle quand l'adversaire de Husayn, l'«ennemi de Dieu», s'est infiltré dans la cité. L'incompatibilité entre les deux «hommes» est patente. D'une part, il y a la corruption, l'héritage anti-islamique avec son cortège de haine, de nostalgie et d'esprit de vengeance, de l'autre il y a l'homme, non seulement iréprochable, mais presque immatériel (14), celui qui perpétue la lignée de Mohammad, et qui incarne le nouveau cours de l'histoire, inauguré par l'Islam. Les images , bien plus que les idées, fixent l'antagonisme. Il y a l'«aube», qui est innocence, pureté, candeur..., et en face se trouve le «charbon de la nuit» qui est saleté, dissimulation, horreur (15). L'image se double d'une autre: Yazid est de ce monde, un agent de sa souillure, de sa pourriture, Husayn n'est pas de ce monde, il n'est qu'un messager de l'au-delà, l'éclat d'une vérité qui ne tardera pas à s'occulter(16).

Ces contrastes mis en place, par la tradition recueillie par le biographe, le combat ne tardera pas à être livré selon des règles précises. La tyrannie de Yazid se faisant oppressante,

des gens de Koufah, en Irak, en appellent à Husayn. Jusque-là, celui-ci s'était maintenu dans l'opposition passive à Yazid. Le révolté ne donnait aucun signe extérieur de la révolte, ou de la protestation. L'appel des gens de Koufah, dans la logique du récit mythique, n'aurait été qu'une incitation extérieure. La sortie n'aurait été qu'une réponse, en effet. L'incitation est doublée par un appel autrement plus«profond» Le prophète est apparu à Husayn pour lui communiquer un message divin. La teneur du message intime à Husayn. l'ordre de se faire assassiner, ses femmes seront le butin de l'assassin (17).

La décision est ainsi prise: il ira à Koufah pour se faire désigner et reconnaître Khalife. En route, quand il se dirige vers l'Irak, les gens qu'il rencontre sont, tous, de retour (18). Et tous sont du même avis: il doit retourner avec eux. A contre-courant, Husayn continue. Arrivé près de Koufah, le cortège est cerné par l'armée du gouverneur de la ville, un des hommes de Yazid. Tandis que le cortège est réduit à sa plus pauvre expression (Husayn et les siens) l'armée du gouverneur compte, d'après la tradition, vingt à trente mille soldats. En face du groupe désarmé, délaissé, se dresse l'opulence du nombre. L'endroit est désertique, sans eau. Il s'appelle Karbalà, ce qui, étymologiquement, ne laisse aucun doute quand à l'issue de l'affrontement: Karbalà, se décomposant en Kar, l'offensive, et balà, qui signifie à la fois valeur guerrière et mort. C'est le premier de mouharram, l'an 61 de l'Hégire (premier octobre 680).

Durant dix jours, l'armée du gouverneur continuera à grossir. Tandis que la soif, du côté du cortège, ne cesse de se faire plus dure. En vain, Husayn propose-t-il de se retirer et de retourner au Hijaz: les dés sont jetés. Le dixième jour,

la situation devenant intenable, Husayn et les siens décident de passer outre au siège et d'essayer d'atteindre l'eau qui est à proximité. Le massacre va commencer. L'un après l'autre, l'oncle, le cousin, le neveu, le fils... vont passer. En dernier: Husayn. A la main, le sabre du Prophète. Sur la tête, le turban du prophète. Tandis que les autres, ceux qui l'ont précédé, meurent dans des lieux indifférenciés, Husayn, lui, meurt à proximité de l'eau. Sa mort, au risque de passer pour une mort «normale», ne peut manquer de s'auréoler. Les échos sont cosmiques. Un tourbillon noir se lève, enveloppe de noir le paysage. Un vent rouge souffle. Tout s'estompe. Des étoiles sont visibles en plein midi. Il pleut, mais la pluie est de sang: les larmes du ciel. Sous les cailloux: du sang coagulé. La terre est au diapason du ciel. Les djinns se lamentent(19).

Le martyr de Husayn, à son tour, n'est qu'un prologue. Husayn ne s'est pas engagé seul, ne s'est pas offert individuellement. Il s'était fait accompagner par toute sa famille. Tous les mâles ont péri sauf un: un nourrisson, Ali Bnou l-Husayn, Zayn-l-Abidin (le «joyau des adorateurs»). On conçoit mal, dans la même perspective qui a élaboré le récit mythique du père, un prélude aussi surdéterminé échapper à une élaboration similaire. Douze actes, pour douze A'imah (pour les duodécimains), se succèderont Le douzième Imâm, Mouhammad l-mahdi, disparut l'année de la mort de son père. Le messianisme shiite fait dire au Prophète: «Sur la fin des temps, surgira un homme de ma descendance, dont le nom sera identique au mien et dont la kunya sera aussi identique à la mienne. Cet homme remplira de justice la terre qui aura été jusque-là remplie d'injustice.»

* * *

Dans ta'aziyah, la trame est suspendue à la mort: une apparente fermeture clôt le récit qui, ainsi, ne laisse rien échapper de ce qu'il annonçait, ou tout au moins semble le faire. Le récit est le support du commentaire défini comme une activité qui «cherche à faire passer un discours resserré, ancien et comme silencieux à lui-même dans un autre plus bavard, à la fois plus archaïque et plus contemporain»(21)

Quels sont les nœuds de ce commentaire?

1 — Husayn est un peu le Prophète lui-même. Cette identification, qui n'est évidement pas logique, est affirmée pour mieux identifier l'adversaire au mal, à Satan. A son tour, cette seconde identification servira à souligner l'évidence de l'injustice. Zaynab, la sœur de Husayn, dira, à Damas, devant le vainqueur, son étonnement de la victoire du «parti du diable». La victoire apparaît ainsi comme une énigme dont il est vain de rechercher la réponse, car la réponse ne sera donnée, comme dans «Zadig», que pour dénouer l'histoire. Avec la mort de Husayn, la terre accumule l'injustice pour rendre plus urgent le retour du Mahdi.

2 — Le caractère historique est souligné. Yazid, satanisé, n'est pas moins l'héritier d'une dynastie. Le débat continue, car l'histoire n'a pas enterré ses protogonistes. Pour Yazid, Karbala est la vengeance de Badr où son clan fut battu par le Prophète. Il y a d'autant plus injustice que le règlement de compte est anachronique et ressuscite un passé irrémédiablement révolu.

3 — Husayn est présenté, dans le commentaire, comme un exemple moral. En dehors de lui, et même indépendamment de lui, la situation, historiquement définie, appelle une réponse. S'il répond c'est que ses qualités morales lui inter-

disent de rester sourd à l'appel. Les objectifs sont posés par une morale commune. La transgression est reconnue universellement. Celui qui se lève pour rétablir un ordre entamé ne fait qu'obéir à une attente, que se comporter selon la loi. Ainsi Husayn est comparé au Christ. Mais, très significativement, la comparaison explicite se limite à la «quantité» pourrait-on dire, de souffrances endurées: si le Christ s'est offert à la crucifixion, seul, Husayn, lui, s'est offert au martyre, en compagnie de son enfant, ses frères, ses cousins et ses oncles(22). L'exemple de Husayn demeure efficace, suscite toujours l'étonnement, par la limite à laquelle il s'est porté. Il est édifiant parce qu'il est du même ordre que le nôtre, il n'en diffère que par l'allure, les dimensions. A ce titre,celui qu'on pleure prend place dans une galerie de modèles et d'initiateurs, où le petit-fils du Prophète côtoie, d'une manière pour le moins inattendue, Jeanne d'Arc(23). Ce qui leur est commun, c'est la résistance à la tyrannie et les « idéaux sublimes ».

4 — Pour passer de là à la lamentation, il faut enjamber un hiatus. Le caractère familial de l'entreprise est repris pour être individualisé. Chaque mort est décrite avec détails. Le «lecteur», suivant la tradidtion, s'évertue à préciser l'endroit traversé par la flèche tirée par un notable «méchant» Il rapporte les bribes de phrases étouffées par l'épée qui déchire les flancs de l'adolescent interposé entre le «païen» et le grand oncle. Le pathétique a recours à des moyens éprouvés: l'individualisation ne fait qu'isoler, pour mieux les exhiber, des détails, qui apparaissent ainsi comme des formes «prégnantes», et qui se mêlent au récit les larmes du Prophète en personne(24). A la «meute funèbre», comme dit E. Canetti, s'est associé un compagnon de choix. La famille elle-même est élargie, dans les majlis. Ceux qui en font partie ne se sentent pas étrangers ou bien invités, celui qu'ils

pleurent est un des leurs; ils le nomment, exactement comme dans une lamentation habituelle.

Ce qui est caractéristique dans la ta'aziyah de cette période c'est le décalage qu'elle institue entre le récit et le commentaire. Autant le récit est incisif, ramassant dans ses replis une doctrine complexe et riche, autant le commentaire est «mou», se logeant vaguement dans les tiroirs du récit. Sans doute, c'est une « réinterprétation » qui en vaut une autre. Ce qui nous intéresse, c'est la distance du commentaire au récit, parfaitement normale dans les majalis de la période étudiée, mais cette distance ne sera perçue comme telle qu'avec l'avènement d'une autre «réinterprétation».

Notes du Ch. III

1 — Georges Gurvitch: Groupements particuliers et classes sociales in Traité de sociologie T. I. – Deuxième Section Ch. III pp. 190-7

2 — La caractérisation pose peut-être plus de problèmes qu'elle n'en résout. Autant une caractéristique gagne en simplicité, autant elle perd en pertinence. Que le groupement soit réduit, temporaire et à cadence lente est indiscutable, mais peu instructif. Le caractériser comme étant groupement d'union par rapport à groupement de division, ne résout pas la double «orientation» du groupement qui est de division dans la mesure où l'accès est conditionnel (7), mais qui est d'union, à l'intérieur de cette « conditionnalité ». De même, la compatibilité avec les autres groupements de la même espèce tout en étant effective n'est pas moins limitée. Mais cete limitation renvoie à une «déformation», il est vrai constitutive, articulant à l'instance religieuse l'organisation de la «formation» politique et familiale. Il est vrai que la typologie proposée par Gurvitch n'est qu'un programme qui ne peut être établi qu'en analysant, au préalable, la différenciation des groupements «aussi bien en fonction des types de structure des sociétés globales où ils se trouvent intégrés, qu'en fonction des cohésions mobiles des formes de sociabilité qui s'actualisent dans leur sein..» Ibid. p. 197

3 — E. Canetti, op. cit . . 163 — 164

4 — Une bibliographie presque complète est signalée dans le livre de Muhsin-l-Amin: A'ayan sh-Shiaa T.4.

5 — Muhsin l-Amin: Aayn sh-shiia, T. 4

6 — Ibidem p. 48.

7 — Ibidem p. 60

8 — Henri Corbin: Histoire de la philosophie musulmane (Gallimard) p. 66

9 — Cl. L. Strauss: oà. cit.

10 — M. l-Amin: op. cit. p. 10

11 — Ibidem

12 — Ibid. p. 115

13 — Le rythme duel de la biographie ne pose pas de problème Bien au contraire. Le Christ passe de la naissance à la précrucifixion. Moïse passe de la naissance — enfance à la révélation. Dans un registre comparable (qui n'est que comparable et non identifiable) Don Quichotte est d'emblée, dans le roman, le personnage. L'enfance n'est pas absente pour autant, elle est'transposée, plus exactement transcrite dans les gestes des chevaliers. Pour Don Quichotte les signes des gestes annoncent et préfigurent, comme l'enfance desprophètes et de Husayn, L'entre-deux est littéralement non-sens. Ch. Virolleaud écrit: «A part cela, nous ignorons tut de lui , et la tradition chiite elle-même, ne rélève rien de la vie qu'il a menée à Médine jusqu'au jour où, comme il avait cinquante-cinq ans, il décida de partir avec les siens pour l'Irak...» op. cit. p. 262.

14 — N. l-Amin: op. cit. p. 133

15 — Ibid. p. 145

16 — M. Corbin: op. cit. p. 104

17 — M. L.-Amin: op. cit. p. 213

18 — Ibid. p. 230

19 — Ibid pp. 302 — 315. La version iranienne mythologise certains aspects précis. Devant l'imminence de la mort, Husayn prend peur: «Dafar — ou Zafar — le roi des djinns accourt, et il met à la disposition du héros toute son armée qui est là.» Ch. Virolleaud, op. cit. p. 264. Evidemment, Husayn refuse. Fatîma élève une protestation contre le «Ciel». Virolleaud explique :. «pour les Persans, il existe à côté de Dieu ou d'Allah qui est toute miséricorde, une autre puissance qu'ils appellent le Ciel, à qui ils attribuent les maux dont ls souffrent; et c'est là, sans doute, une réminiscence, ou un souvenir de l'antique doctrine de Zaroastre, de ce vieux dualisme iranien, suivant lequel le monde est régi tour à tour par deux puissants dieux Aburamazda ou Ormuz, qui est le bien, et Ahriman, le mal» ibid. p. 265. Dans la version arabe, le dualisme persiste, mais il y est moins mythologique, cette dernière maintient une tension qui gagne à n'être pas projetée dans un autre monde, dont le nôtre ne serait qu'une incarnation, ni figée dans des entit ésépiques. La version persane ajoute un dernier épisode, extra-terrestre: une discussion entre Job et Husayn pour savoir lequel à le plus souffert - ibid. p. 268.

20 — M. Laoust: op. cit. p. 148. L'occultation du Mahdi s'insère dans une texture dont l'ésotérisme shiite est est un élément fondamental. Cf. M. Corbin op. cit. pp. 101 — 109

21 — Michel Foucault: Naissance de la clinique (P.U.F) p. 13

22 — M. l-amin: op. cit. p. 153

23 — Ibid. p. 154

24 — Ibid. p. 176

CHAPITRE IV

Les transformations du village

Si les premières années de la cinquième décennie ont été pour tout le Liban l'amorce d'un tournant, pour B.. l le tournant a eu des traits qui sont loin d'être typiques(1). L'intégration à un espace national qui était resté non-déterminant, et la rupture forcée de liens anciens, se sont représentées à toutes les instances. Dans l'analyse de ces transformations, aucune homogénéité n'est pastulée entre les diverses instances. La spécificité de l'interprétation, par l'instance, des transformations subies, ne doit être escamotée.

Un point de repère crucial: la fermuture des frontières de la Palestine , à la suite de la déclaration du 15 mai 1948. Une bonne proportion de l'activité économique reposait sur la situation de carrefour des routes commerciales qu'occupait B... l. La région Nord de la Palestine était l'espace vital d'un village (d'une région toute entière) qui avait des relations assez lâches avec la «métropole» politique. En quelques mois, non seulement tous les débouchés sont fermés, mais B... l a à faire face à un courant d'immigration venant de la Palestine, dépassant les trente milles personnes. Une infime partie s'installera. Mais entretemps B... l aura connu l'exode, emporté par le flot irrésistible. Une appréciation chiffrée de la situation est possible. (2).

Un décret-loi daté du 3 mars 1942, portant lenuméro 148, a institué la collection des taxes municipales, en en fixant les pourcentages. Une loi a amendé le décret le 11-8-1943. A partir de cette dernière date, la municipalité de B... l percevra ces taxes, non pas directement, mais de l'ad-

judicataire. Les chiffres donnés, ainsi, ne donnent d'indication que sur l'ordre de grandeur. Leur valeur absolue n'a de signification précise qu'après dépouillement complet de toutes les taxes, ce qui déborde le cadre de ce travail. Le décret énumère cinq rubriques: l- les étalages. La taxe ne portant pas sur la consommation, mais sur l'institution.

2 — Les céréales: que ce soit au stade de la vente ou bien au stade du moulage .

3 — Le bétail: la vente du bétail vivant.

4 — La viande

5 — La douane.

La classification n'étant pas toujours respectée, les rubriques seront précisées.

	1943 (3)	1944 (4)	1945 (5)	1946 (6)	1948 (7)
1- Etalages	6246 L.L.	400	1010	1355	1700
2- Viande	1700	1300	1305	1600	1850
3- Bétail	3000	4000	1500	2080	2407
4- Céréales	-	-	7500	10025	7055
			(Consommation)		

	1948 (8)	1949 (9)	1950(10)	1951(11)	1952(21)
1- Etalages	2133	2133	2194	2000	1505
2- Viande	2060	2070	1571	1450	3515
3- Bétail	1261	2325	1310	825	1050
4- Céréales	8000	4731	2812	2000	1680
			(Consommation)		

	1953 (13)	1954 (14)	1955 (15)	1956 (16)
1 - Etalages	1515	1115	1138	1140
2- Viande	4460	3405	3415	3600
3- Bétail	807	515	520	938
4- Céréales	1680	2054	1024	1024
			(Consommation)	

T. I : Evolution de l'adjudication des taxes municipales à B... l.

Malgré la confusion des rubriques et le sens très relatif des chiffres, il reste que l'ordre de grandeurs est conservé Et c'est uniquement à ce titre que l'interprétation peut être valable. Il est clair que la diversité des denrées sur lesquelles portait l'activité économique, et en premier lieu le secteur commercial (qui est seul en question ici) était limitée. D'une part, les produits de la terre et de l'élevage, sont les seules richesses du pays, et d'autre part, l'ajustement de cette production aux besoins du marché palestinien était un stimulant suffisant pour ne pas réorienter l'activité économique. Les fluctuations de l'adjudication de la viande s'expliquent par l'augmentation de la consommation des ménages, aux cours des années de pointe, pour B...l, qui sont 1946-1949. Au cours des deux années suivantes la liaison est sensible en raison des difficultés dans lesquelles se débattait le village. La reprise n'est qu'apparente: c'est l'augmentation du prix de la viande qui fait monter les taxes. Le 10 février 1954(17) le conseil municipal demande l'autorisation d'accepter le montant de l'adjudication, proposé, même s'il est ihférieur aux normes légales, car, dit le «procès-verbal» la situation commerciale de B... l, depuis le désastre palestinien, est en nette régression, d'autant plus que le village est limitrophe de la

Palestine. Vue la crise, le consommateur est incapable de se procurer les denrées alimentaires dont il a besoin. Cet état est surtout sensible en ce concerne la viande. Les bouchers se mettent à trois pour vendre la viande d'un bœuf...». Le bétail, malgré quelques sursauts, agonise. Quelques années plus tard, la rubrique disparaîtra. Là où l'évolution est la plus nette c'est, visiblement, la consommation.

Les années 1945 — 1948 constituent l'âge d'or du commerce de B... l en direction de la Palestine. L'année 1946 est celle qui a suivi la guerre. Toutes les restrictions dictées par la guerre furent levées. Le flot de marchandises passait par le village à titres divers, souvent pour transiter uniquement. Pour l'année 1947, nous disposons de la composition de la rubrique «consommation». Les 7055 L.L. se répartissent en 3000 L.L. provenant des céréales et en 4055 L.L. des droits de transit: stockage, transport.. En 1949, la fermeture du marché palestinien boulerverse l'activité économique et prive B... l. de rentrées substantielles. Ce qui se manifeste, non seulement par un fléchissement de la consommation moyenne (fléchissement qui n'est pas mesurable directement, qui est seulement inféré), mais par un exode vers la ville et vers l'étranger, dont la conséquence est la baisse de la consommation globale.

La culture du tabac pouvait offrir une compensation au moins partielle. Un mouvement très timide, dans ce sens fut amorcé, pour être vite abandonné, sans doute à cause de la rigidité des règlements de la société exploitate.

	1946	1947	1948	1949	1950
1. Superficie autorisée (en m2)	565950	622175	561000	554400	556700
2. Superficie après repiquage	581010	522597	527611	549489	571729
3. Pesage de la récolte (en Kg.)	44318	39645	34772	25282	40723
4. Nombre des autorisatons	107	108	109	107	107

	1951	1952	1953	1954	1955
1. Superficie autorisée (en m2)	624050	643850	620800	619400	594600
2. Superficie après repiquage	623293	638205	619723	630358	590316
3. Pesage de la récolte (en Kg.)	49767	39251	49816	47088	51638
4. Nombre des autorisations	108	112	111	108	105

T. 2 — Evolution de la culture de tabac à B...l (18)

L'extension de la superficie autorisée reste modeste relativement, sans être négligeable. Tandis qu'en 1947, la superficie autorisée est d'un peu plus de 622 milles mètres carrés, la superficie après repiquage n'est que de 5225597 mètres carrés. Ce qui prouve que près de 100.000 mètres carrés song restés inexploités. La proportion est de quinze pour cent . Après 1948, la marge va se resserrer nettement. Elle est de 4911 mètres en 1949, seulement. En 1950, la superficie après repiquage est supérieure à la superficie autorisée.

A partir de cette date, que ce soit dans un sens ou bien dans l'autre, la différence sera négligeable (19). L'interprétation valable des chiffres ne peut être entreprise tant que nous ignorons la répartiIion effective des superficies, celui qui a l'autorisation d'exploiter une certaine superficie pouvant en céder le droit à un tiers. Le mode de répartition, nous est ainsi inconnu.

Sans pouvoir parler de paupérisation, il est indéniable que la détérioration de la situation économique a pesé sur le niveau de la vie des couches pauvres. Ceci même si l'on tient compte d'un facteur sociologique important: l'affaiblissement de la solidarité familiale. En 1949, la caisse de la municipalité verse 83 1.,40 aux pauvres. La somme passe à 186 l., 50 en 1950, à 749 1.,30 en 1954 et à 600 1. en 1955 En 1953 (20), 24 pauvres ont pu bénéficier de la distribution. En 1955 (21), leur nombre passe à 98. (Ces chiffres n'ont qu'une valeur: corroborer les indications fournies par le tableau 1).

Atteint dans les ressorts de son activité économique, le village va néanmoins participer, modestement mais réellement, à la modernisation qui est une des tendances de la vie nationale après la guerre. Jusqu'à 1949 peu d'initiatives marquaient la situation du village. En 1943 (22), le conseil municipal consacre 1515 livres (ce qui est une somme énorme pour l'époque, surtout si l'on sait que la part de B... 1 de l'impôt sur le revenu n'était que de 10 livres en 1948) pour paver la rue qui mène de la «Place» au bassin inférieur. La même année, le contrôle sanitaire de la vente de la viande en boucherie est décidé.

En 1946 (23), la municipalité, qui avait construit vingt-neuf magasins, décide de les vendre aux enchères. En 1947, sept permis de construire sont délivrés (24). A partir de 1949, s'esquissent d'autres préoccupations. En 1949 (25) l'exploitation d'une scierie mécanisée est autorisée, ce qui introduit à B... l un travail artisanal développé et souligne un transfert, même minime, de l'investissement. En 1950, à part la dépense d'une somme pour réparer, en fait pour pour faire fonctionner un abattoir, la municipalité se tourne vers l'administration centrale, pour demander un prêt de 500 milles livres(26). Les considérants de la requête sont assez significatifs. Le village vient en deuxième rang après Tyr (population, rôle économique...), y insiste-t-on. Son expansion est liée à la réalisation de «travaux» publics, et d'abord à des routes praticables qui faciliteraient les échanges. La raison que les auteurs trouvent déterminante est la stagnation du marché du jeudi, que les Palestiniens ne fréqentent plus. Une relance économique est clairement dans la perspective d'une intervention de l'Etat. La «politisation» de l'économie ne manquera pas de rejaillir sur d'autres plans de la société globale.

En 1951, la municipalité s'attaque elle-même à de petits travaux. Des canalisations et des égoûts sont installés. Le ministère des travaux publics est sollicité pour accélérer l'asphaltage d'une rue qui mène à la «Place» (27). En 1952, la municipalité fait un effort pour aménager cette même place, et dépense 1600 livres (28). Une rue, dont l'intérêt pour la vie économique est évident, est bétonnée, ce qui coûte 2000 livres, (29). Pour faciliter l'accès des voitures au marché, la municipalité fait l'acquisition de deux terrains qui bordent la rue qui lui est attenante (30). Le même effort des routes de communication est poursuivi, sur une échelle bien plus

large. En 1953 (31), la municipalité met en adjudication, pour 29500 livres, des travaux divers.

La réparation des magasins municipaux doit coûter, d'après un projet présenté au conseil, 18000 livres,(32). Sur la même lancée, le conseil municipal redemande un prêt à l'Etat, cette fois de 800 milles livres. la répartition est précisée, exprimant les désirs et les frustrations d'une partie de la population: éclairage du village à l'électricité, percement de rues, construction de quarante boucheries (pour les bouchers qui veulent s'installer en permanence au marché), et remblayage du bassin supérieur qui se dessèche rapidement (33). Les postes de radio qui se répandent appelent une mesure de contrôle qui ne tarde pas à être prise: le temps d'écoute dans les cafés est limité (34). D'une année à l'autre, la revendication devient plus globale. D'une certaine manière, elle tend à intégrer soit les revendications de détail antérieures soit les réalisations. Le village, toujours par l'intermédiaire de son conseil municipal, a nettement tendance à passer, sur le plan économique et de gestion administrative, d'une position d'aménagement à une autre de «statut». En 1954, B... l devient le chef -lieu d'un caza. La promotion administrative qui consacre une situation de fait est saisie pour réclamer des urbanistes qui étudieraient, sur place, un schéma directeur pour le développement urbain(35). Si les voies de communication et l'aménagement de l'infrastructure demeurent des préoccupations constantes, la tendance vers la «globalité» se confirme. La population se rend compte que la situation du village exige un effort portant sur l'ensemble de la situation. Cette conscience, dans le choix d'une solution, ou bien dans la construction d'une perspective, est amenée à «réactiver» une position passée. Les points d'appui sont, tout naturellement, ce qu'était B.. l il y a quelques

années. Le nouveau prêt(36) demandé devrait s'investir dans un nombre de projets. Ceux-ci sont présentés en un inventaire complet qui reprend tout ce qui a été échafaudé jusque là: 1-Aménagement du marché; 2 — Construction d'une cité administrative; 3 — Eclairage électrique; 4 — Eau potable; 5 — Elargissement des routes d'accès au village; 6 — Institution d'un tribunal «chérié»; 7 — Service financier et cadastre; 8 — Asphaltage des rues. L'inventaire des réalisations souhaitées laisse deviner des besoins exaspérés, même s'ils n'ont pas l'urgence réelle d'autres besoins qui ne sont même pas mentionnés (comme l'irrigation). Le marché et les rues sont des obsessions d'une insistance sans relâche; tout le champ perceptif, dans lequel les rues traditionnelles occupent une place sensible, a perdu sa cohérence et son organisation et est resté suspendu dans un provisoire qui commençait à durer et à peser. Les voitures signalées à plusieurs reprises s'accommodent sans doute mal de rues qui sont en fait des chantiers. L'eau potable est une autre constante, avec l'éclairage. Ce qui est remarquable, c'est que le caractère productif passe après le confort et la consommation A aucun moment les procès-verbaux ne mentionnent le rôle éventuel de l'électricité dans le développement du secteur utilisant des machines. L'eau demandée n'est pas l'eau qui irriguerait une terre de plus en plus délaissée parce que peu productive et parce que les frais d'un accroissement de productivité sont très élevés. Le cadastre serait la réponse à un besoin immédiat: la réduction des frais de déplacement et administratifs nécesités par l'enregistrement des transactions foncières. Ceci est l'expression d'une transformation capitale de laquelle nous ne sommes pas en mesure de rendre compte et qui est la parcellisation de la propriété foncière, avec la quatrième génération de « propriétaires » effectifs (la terre n'était octroyée avant l'administration directe des

Ottomans qu'en usufruit). Un aspect qui sans être nouveau gagne une importance toute nouvelle, elle, est la vente de bien-fonds, surtout ceux qui sont situés dans des villages relativement éloignés de B..l et qui étaitent jusqu'à vers 1950 gérés par un proche du propriétaire. La distance, le désintérêt, la minceur du rendement et le coût possible de la mis en valeur ainsi que de la gestion ont incité les propriétaires à céder leurs terres aux exploitants à des prix modiques. Ceux-ci se sont empressés d'enregistrer les transactions. Ce qui explique la place accordée au cadastre.

En 1955, le mouvement ne se dément pas. Il s'amplifie à un secteur qui était resté tout à fait marginal. Le conseil municipal accorde l'autorisation pour l'installation de trois moteurs à mazout, deux pour alimenter une machine à coudre les chaussures, le troisième la meule d'un moulin à grains(37). La cordonnerie étant un vieux métier à B...l, et le marché de la capitale s'étant montré assez large, d'anciens maîtres-cordonniers ont investi pour moderniser leurs ateliers. Des commerçants, par ailleurs, ont conclu un marché avec des ateliers au terme duquel ils ouvrent un magasin de chaussures à Beyrouth que l'atelier mécanisé alimentera.

Un aspect important de cette modernisation est l'enseignement. L'école publique n'est pas de date récente. B...l en avait une déjà sous l'occupation ottomane, effacée et qui faisait modeste figure face au prestige éclatant de l'enseignement religieux. Sans que celui-ci périclite (en 1950 il y avait encore quatre shaykhs enseignant le coran, chacun avait une centaine d'élèves) son inadaptation aux débouchés offerts par la fonction publique est flagrante. L'enseignement public prend la relève progressivement sans arriver jamais à accueillir tous les enfants d'âge scolaire. En 1950, une école

de jeunes filles est ouverte. L'école de garçons connaît une affluence dont une des raisons est la scolarisation de jeunes des villages qui entourent B...1 et qui n'avaient pas encore un établissement scolaire. En 1952 — 1953. l'ancienne école se scinde en deux pour pouvoir accueillir des élèves de plus en plus nombreux. Auparavant, en 1950, un cycle complémentaire avait été inauguré.

Année scolaire	Nombre des élèves	Nombre des classes
1944-45	158	4
1945-46	249	5
1946-47	295	6
1947-48	348	6
1948-49	251 (38)	6
1949-50	395 + 30 (39)	7
1950-51	429 + 23 + 19	8
1951-52	494 + 31 + 21 + 15	9
1952-53	256 + 24 + 24 + 23 (40)	=
1953-54	336 + 48 + 38 + 19	=
1954-55	349 + 47 + 33 + 34	=
1955-56	305 + 56 + 37 + 25 + 24 (41)	10

T. 3 Evolution des effectifs scolaires à B... 1

Une conséquence de cet accroissement est l'augmentation du nombre des enseignants.

Année scolaire	Nombre des enseignants	Enseignants de B...1
1951–52	15	8
1954–55	13	8
1955–56	15	10
1956–57	15	8

T. 4 Evolution du nombre des enseignants à B... 1 et leur répartition.

En tenant compte de la moyenne d'âge des élèves, la portée de la diffusion de l'enseignement apparait sous un jour particulier. Ceux qui passaient dans le cycle complémentaire en 1950 n'étaient plus des enfants, c'étaient déjà des adolescents d'une quinzaine d'années. Nés avant, ou bien à la veille de la deuxième guerre, leur éveil à la vie sociale a coincidé avec les difficultés que traversaient B... 1 et la région après la guerre de Palestine. La scolarisation a constitué pour ces jeunes un clivage duquel ils n'ont pas tardé à prendre une conscience aigue. A part une fraction réduite qui devait hériter de ses parents la terre. la boutique, l'atelier ... la majorité était «libre» pour le choix d'un métier et d'un avenir. Mais la conséquence la plus marquée de cette conjoncture est la situation marginale de cette nouvelle couche, de la population qui ne cessait de s'élargir surtout après 1949, pour aboutir, d'une part à l'introduction de l'enseignement complémentaire, et d'autre part à l'ouverture d'un second établissement scolaire. La coupure de 1948 a coïncidé, sans qu'on puisse en inférer un rapport de causalité, avec le début d'un effort de scolarisation entrepris à l'échelle nationale, et dont B... l a été un modeste bénéficiaire. L'enseignement dispensé préparait, uniformément, tous les élèves au cycle suivant, sans

aucune orientation spécifique. Les seuls débouchés prévisibles s'offraient dans l'enseignement. A partir de 1952, un certain nombre de ceux qui avaient pu passer le cap du brevet élémentaire se retrouvaient instituteurs au village, à dix-huit ans, en compagnie de collègues, de B... l, qui avaient fait des études soit à Tyr, soit à Saïda.

La différenciation de cette couche est un fait capital sur lequel repose un aspect de l'évolution de Ashura. Surgissant d'une façon soudaine, cette couche introduisait dans les rapports dont était formée la vie sociale, un élément qui n'allait pas tarder à la « perturber ». La marginalité provenait du fait que le paysage traditionnel n'était pas préparé à accueillir ces nouveaux venus. Aucune fonction spécifique de la vie économique ne les appelait. L'enseignement orienté vers la culture générale, dans un milieu rural, ne paraissait pas particulièrement adapté à ce milieu. L'administration pouvait seule absorber ces produits inédits. Bien entendu les capacités ainsi que les besoins de l'administration étaient limités, même très limités. Sur les sept milles habitants que comptait la population de B... l en 1952 (42), il y avait une dizaine de fonctionnaires, travaillant presque tous au village même. L'émigration ne tardera pas à ouvrir les portes vers les villes côtières, les pays arabes et les pays africains. Mais avant que le processus ne s'engage et ne s'amplifie, cette couche doit affronter l'impasse ou ce qui apparaissait comme tel.

Les rapports de cette génération qui ressentait clairement l'homogénéité de sa situation avec la société traditionnelle à base classique , ne pouvaient que refléchir le caractère original de sa position, d'une part, et les transfor-

mations affectant les solidarités persistantes. Si la cohésion interne avait mal résisté à la propriété individuelle de la terre qui avait été le ciment de cette cohésion, entraîna la formation de clientèles particulières et concurrentes, la cohésion externe était demeurée assez solide, quoique inégalement. La promotion relativement récente des By accentuait les deux aspects de la situation: une fragmentation que ne contrebalançait que faiblement une leaderance sans assise solide et sans tradition, et une unité monolithique face à l'adversaire menaçant. Les Bz étaient en un sens plus atteints et résistaient moins à la fragmentation. Leur vieille hégémonie n'avait pas manqué de les diversifier. Le trait commun aux deux familles était la situation du village après la fermeture des frontières palestiniennes, la récession. Si aucun indice ne prouve que l'organisation familiale a réagi à la récession dans le sens du resserrement des rapports familiaux et de la consolidation des solidarités traditionnelles il est, par contre, certain que le système électoral libanais (scrutin de liste), a joué en faveur de ces solidarités. Cependant la simple raison qu'elles s'inscrivaient dorénavant dans un un contexte différent, une organisation nouvelle où la terre jouait un rôle déliquescent et où les rapports à une administration centrale insérait B... l dans un espace national dont les problèmes se repercutaient sur le modèle des besoins (43) qui est à l'œuvre. La nouvelle fonction de la cohésion familiale est très nettement politique. Elle tend à asurer l'élection du représentant de la famille à la députation, devenue le titre tangible de la suprématie. L'appartenance à une des deux listes électorales en lice amplifiait l'opposition classique et l'alimentait d'autant plus que la confron tation, vue du village, prenait l'allure d'un combat de géants

mythologique. Déjà en 1944 un affrontement armé n'a pu être contenu qu'après l'intervention des forces de l'ordre. L'exaspération de l'opposition allait de nouveau atteindre un point de rupture avec les élections municipales de 1951. En 1943, le conseil municipal reflétait un équilibre numérique apparent, mais qui camouflait un déséquilibre net en faveur des Bz qui tenaient la présidence de fait du conseil(44). En 1951, l'élargissement du conseil municipal n'a pas profité aux By qui n'ont pu élire qu'un seul des leurs, nettement minoritaire dans un conseil qui compte sept membres. Par ailleurs, la présidence n'était plus une présidence de fait, elle est devenue un titre proclamé. Elle devait échoir dans le camp des Bz (45). Battus aux élections à l'Assemblée nationale en 1949, les By ne pouvaient céder sur le terrain municipal. La tension allait éclater quand de nouvelles élections municipales furent décidées. Un compromis est intervenu pour rétablir l'équilibre, mais dont la signification dépasse le strict plan politique (dont l'abstraction est partiellement incorrecte). Le nouveau conseil de 1952 est présidé par un Ca. Celui-ci est le compagnon, de longue date, du chef des Bz. Mais d'autre part, sa sœur est la femme du chef des By. Poète «moderniste», il se plaçait au-dessus des divergences locales, se proclamait opposé au pouvoir conjugué des «féodaux» et des shaykhs. La vice-précidence devait revenir à un Bz, et, en contre-partie, le secrétariat à un By (les deux postes) furent créés pour les besoins de la cause). On relève parmi les élus le nom du jeune pharmacien, le seul du village, qui venait de rentrer et de s'installer après avoir obtenu son diplôme. Le pharmacien, lui aussi, est un Ca. (46). Même si les Ca prenaient une part très active à la vie économique , surtout dans le commerce, et faisaient figure d'intellectuels depuis assez longtemps, leur participation aux affaires publiques est toujours restée discrète. S'ils passent au premier plan

c'est que la médiation d'un tiers est devenue indispensable pour le maintien de la cohabitation dans le cadre du village Le recours à un élément relativement nouveau qui est l'intellectuel laïc souligne l'extrêmité à laquelle était arrivée la société traditionnelle qui ne trouve plus, dans son sein, le moyens de résoudre les conflits qui la mènent au bord de l'éclatement. La percée tentée dans les années trente par de jeunes intellectuels étouffés par une solide hégémonie, s'est faite au début des années cinquante, mais nettement désamorcée par l'institutionalisation, et mise au service du système qu'elle contestait.

. . .

1 — L'activité économique, frappée dans le secteur qui était en passe de devenir le secteur-clef, conduit à la récession, dans un contexte privé de ressources de rechange, qu'elles soient naturelles ou bien sociales et économiques (une bourgeoisie rurale...), et à un moment où l'intégration nationale devient plus effective. Ceci désigne l'Etat comme étant l'instance susceptible de rémédier à la situation. Nous l'avons vu, l'intervention de l'Etat, tout au long des années 1948-1956, qui nous préoccupent, n'est qu'un projet formé par les souhaits confus de la population, transmis par le conseil municipal. Quoiqu'il en soit des facteurs qui ont provoqué la dégradation de la situation économique, et de l'efficacité pratique d'un recours à l'administration, il est incontestable qu'il en est sorti une manière tout à fait nouvelle d'envisager le rôle de cette Administration. La progression dans la «globalité» arrivée à une sorte de planification portant sur l'infrastructure, l'orientation vers la satisfaction de la consommation individuelle, l'exaspération provoquée par la fin de non-recevoir opposée par l'Etat aux requêtes réitérées, tous

ces aspects ont construit un cadre dans lequel se poseront désormais les questions économiques qui est le rapport à l'Etat. Du coup la politisation de ces questions devient évidente. La revendication, et son échec, sont interprétés dans ce cadre récemment constitué.

2 — La diffusion de l'enseignement a entraîné la formation d'une couche dont les attaches traditionnelles étaient lâches. Formée dans le sein d'une institution dont l'implantation était récente (par l'importance), et dont le contenu était décalé par rapport aux besoins et aux débouchés du village, cette couche «flottait». D'autre part, la fréquentation d'un établissement scolaire unique qui brisait la ségrégation instituée dans certains autres domaines, l'homogénéité d'une situation interprétée dans le cadre d'un rapport partagé à l'Administration, innovaient. Ces deux aspects rendaient possbles un dépassement de la confrontation traditionnelle. La politisation de ce dépassement puisait des raisons dans la situation même de cette jeunesse.

3 — L'éclatement relatif du cadre familial traditionnel dans le sens d'une désagrégation interne rendant plus impérative une cohésion externe (électorale), l'amenuisement de l'ancienne base de la solidarité de clan qu'est la terre, ont modifié la fonction de cette solidarité pour la relier directement au plan politique, sans abolir pour autant, loin de là, le sens de l'appartenance familiale. L'incapacité dans laquelle se sont trouvés les partis en présence de résoudre leurs conflits à la suite des modifications survenues (promotion des By, électoralisme...) a amené au devant de la scène la famille commerçante et «intellectuelle».

Ces phénomènes, qui conspirent à dégager l'autonomie

du politique, ont abouti à la formation, à l'intérieur de ce domaine autonomisé, d'un groupe politique moderne indépendant du jeu traditionnel, affilié à un parti panarabe: Le Baath, parti de la résurrection arabe (socialiste à partir de 1953).

. . .

Les relations avec la Syrie ne sont pas récentes. La route qui passe, pour aller à Damas, par Marjiyoun, passe aussi par B...l. Les liens ne sont pas uniquement des liens de commerce: des gens de B...l s'installent à Damas pour quelques années où ils travaillent, amassent de quoi ouvrir boutique et rentrent au village. En 1948, durant la guerre de Palestine des unités de l'armée syrienne ont campé à B...l. Des liens se sont noués avec certains officiers qui se mêlaient à la vie du village. A la fin de la guerre, pour une assez courte période des efforts ont été faits de la part de certains commerçants de B...l pour continuer à s'approvisionner à Damas. Ceci ne devait pas survivre longtemps à la fermeture des frontières palestiniennes. Mais ce sont ces voyages qui ont mis un jeune commerçant de retour d'Afrique occidentale en rapport avec les intellectuels damascènes et leurs milieux effervescents d'après (deux) guerres (la guerre mondiale et la guerre de Palestine). Autodidacte, cultivant la poésie, le jeune commerçant n'a pas eu de difficultés à comprendre ce qui s'agitait parmi les étudiants, les fonctionnaires et les petits commerçants de la capitale syrienne(47). Les brochures qu'il ramenait étaient lues et commentées avec intérêt sinon avec passion, par un cercle de jeunes qui appartenaient presque tous aux Ca. Ces jeunes étaient des petits commerçants, des instituteurs, des artisans..., en rapport étroit entre eux. D'autres gens du Sud, notamment des étudiants à l'Université

de Damas, avaient des contacts suivis et organisés avec les fondateurs du nouveau mouvement politique. Leur prosélytisme, ainsi que les liens noués à Damas, leur permettaient d'établir des relations avec les sympathisants de B..l. Très rapidement, le nouveau parti politique a pu s'implanter au village et recruter essentiellement dans la nouvelle couche formée par l'enseignement: enseignants et enseignés. Dans l'espace de trois à cinq ans, 1949- 1954 la nouvelle formation a pu organiser une partie importante de la jeunesse, une fraction des petits commerçants et des artisans. L'homogénéité sociale du recrutement (ne figuraient dans les rangs du parti ni des paysans — propriétaires — ni des ouvriers agricoles — rares —) se doublait d'une remarquable homogénéité de l'âge des adhérents et des adeptes. La grande majorité avait entre quinze et vingt ans.

La répartition familiale, sans disposer de données chiffrées, reflète le rôle joué par les familles respectives dans le domaine culturel. Les Ca fournissaient la majorité du contingent. Les Bz jouaient un rôle moins important que les By. Les artisans appartenant à ces derniers ont rallié la nouvelle organisation,tandis qu'aucun groupe des Bz, en majorité des propriétaires terriens, ne s'accommodait d'un travail politique indépendant. Les autres familles alliées des deux principales, étaient diversement représentées(48).

Dans la constitution du Ba'ath à B...l, les structures déjà en place ont déterminé non seulement le recrutement, mais aussi les rôles familiaux respectifs, la période à laquelle le parti s'est manifesté, les rapports des adhérents aux divers aspects de la vie sociale au village. Ashura devait constituer le champ d'une jonction où s'exprimeront les transformations et l'idéologie d'une société.

Notes du Ch. IV

1 — Cf. les tableaux 24 — 25 — 26 — 14
in Besoins et Possibilités de Développe meng du Liban
T. 1

2 — Les statistiques les plus détaillées publiées par la Direction centrale de la statistique (Ministère du plan – Recueil des statistiques libanaises – année 1963) en Août 1966, ne fournissent aucune indication sur les années étu diées. La seule référence disponible est le recueil des procès-verbaux des séances du conseil municipal de B... l. Tenus à partir de 1943, les procès-verbaux fourmillent d'informations de tous genres. L'envers de la médaille est l'approximation de l'information. Les chiffres donnés pour les années précédant 1950 servent à la fois pour mesurer la transformation et pour étayer des affirmations du chapitre précédent.

3 — Procès-verbal de la séance du 17 février 1943.

4 — Procès-verbal du 17 février 1944. La diminution de l'adjudication des étalages provient de la fermeture du marché à la suite d'un conflit qui a opposé les Bz et By, et sur ordre du min istère de l'intérieur (P.V. du 7 décembre 1944).

5 — P.V. du 8 février 1945. Pour les 1943 et 1944, les céréales étaient comprises dans les étalages (qui constituent une rubrique fourre-tout). A partir de 1945 elles figureront tantôt à part, tantôt avec les légumes, le tout subsumé sous l'appellation de «consommation». La nette diminution de l'adjudica tion du bétail est la conséquence de l'interdiction du parquement de la race bovine

par la douane. La raison, déclarée, est la contrebande à laquelle donnait lieu la marchandise.

6 — P.V. du 4. Janvier 1946

7 — P.V. du 4 Janvier 1947

8 — P.V. du 7 Janvier 1948

9 — P.V. du 10 Janvier et du 9 février 1949

10 — P.V. du 6 Janvier et du 27 1950

11 — P.V. du 22 Janvier et 7 mars 1951

12 — P.V. du 14 et du 22 Janvier 1952

13 — P.V. du 7 et du 12 Janvier 1953

15 — P.V. du 3 janvier 1955

16 — P.V. du 30 décembre 1955

17 — P.V. de la même date

18 — Les chiffres sont extraits du registre du bureau de la Régie de tabac à B..l. La classification est empruntée au registre qui expose, par année, les chiffres globaux.

19 — Le cas de 1946 n'est pas réfractaire. La superficie repiquée dépasse celle qui est autorisée pour une raison précise qui est la consommation individuelle. Le produit n'était pas toujours vendu.
(Explication fournie par le fonctionnaire du bureau de la Régie)

20 — P.V. du 3 novembre 1953

21 — P.V. du 16 mai 1955

22 — P.V. du 5 novembre 1943

23 — P.V. du 29 novembre 1946

24 — P.V. du 25 septembre 1947

25 — P.V. du 10 décembre 1949

26 — P.V. du 18 octobre 1950

27 — P.V. du 24 novembre 1951

28 — P.V. du 18 mai 1952

29 — P.V. du 20 mai 1952

30 — P.V. du 29 août 1052

31 — P.V. du 17 février 1953

32 — P.V. du 15 septembre 1953

33 — P.V. du 10 décembre 1953

34 — P.C. du 29 juin 1953

35 — P.V. du 27 août 1954

36 — P.V. du 15 mars 1955

37 — P.V. du 12 août et 17 novembre 1955

38 — Année de la guerre de Palestine

39 — Première année du cycle complémentaire

40 — La diminution des effectifs du primaire provient de la scission de l'école et du transfert d'une partie des élèves à la nouvelle école.

41 — Le cycle complémentaire a été prolongé d'une quatrième année.

Tous les renseignements sur l'enseignement sont puisés dans les registres de la «première école officielle de de garçons».

42 — Le chiffre est peut-être gonflé; il est extrait d'un p.v. daté du 27 mars 1952. En tout cas, il n'est qu'approximatif. Le nombre des fonctionnaires, lui aussi ap-

proximatif mais vraisemblable, a été communiqué par le directeur de la première école officielle de garçons, et est confirmé par diverses personnes.

43 — Cf. André Gorz: Avant-propos in Temps Modernes N° "196 — 197' (Septembre — Octobre 1962)

44 — P.V. du 27 mai 1943. Un Bz et un allié siégeaient avec un By et un allié.

45 — P.V. du 28 novembre 1951

46 — P.V. du 30 décembre 1952

47 — Aucune étude d'ensemble , pouvant servir de référence dans l'étude du recrutement du Ba'ath, de son fonctionnement, n'a été publié à notre connaissance. Le livre de Mouta' Safadi-«Hisboul - Ba'ath, ma'satoul - mawlid wa ma'asatou n - nihayah», ne dépasse guère la polémique, d'ailleurs dépassée, matinée d'une vision « hégélienne » de l'Histoire s'incarnant dans une «figure» précise.

L'auteur serait au « Héros » arabe contemporain ce qui fut Hegel à Napoléon. A. Abdel Malek, dans le travail déjà cité, a traduit un texte de Michel Aflaq, fondateur du Ba'ath pp. 258 — 261

48 — La clandestinité dans laquelle travaillait le Ba'ath n'a pas permis la constitution d'archives pouvant servir de matériau à une analyse du recrutement, des effets de l'appartenance à des familles principales et alliées.

CHAPITRE V

Ta'aziyah — Deuxième Version

Les dispositions qui privilégient une manifestation religieuse dans l'«expression» d'une phase donnée de l'histoire d'une société tiennent à la manière propre suivant laquelle s'articulent les divers niveaux de la réalité sociale Les éléments exposés dans les chapitres qui précèdent, rendent possible l'explication du procès qui soutient cette articulation.

1. Le fond culturel du Sud est d'abord un fond shiite. Même s'il faut nuancer le jugement sur l'incidence historique réelle de ce fond (et c'est un travail d'historien), il ne reste pas moins que la représentation de cette histoire en est profondément marquée, et ce jusqu'à la concevoir sous l'espèce du mythe. Elément dominant non seulement de la culture des intellectuels, mais aussi de ce que K. Mannheim appelle «le langage de la vie quotidienne», sa tradition, ses images, ses institutions sont passées dans les «signifiés»(1). Le recours à ce fond obéit à une double contrainte: celle qu'impose le champ qui «se prête» et dont les fonctions sont commandées par la logique spécifique du champ, et celle qui découle du statut du groupe social (ou bien d'une couche précise du groupe), sujet de ce recours, à un moment précis de l'évolution de la société globale à laquelle il appartient. Il serait, quand même, assez inexact de parler de «matériau», dans le sens d'un « anallogon » qui serait soit le contenu coulé dans une forme, soit la matière brute organisée par la perspective(2). Ce n'est pas non plus une «transcription» dans la sphère culturelle, d'une crise qui éclate dans les autres sphères et que celle-là accueille, doit accueillir pour obéir

à une totalité mystérieusement à l'œuvre. En l'occurrence, l'apport shiite a fonctionné comme une grille, fournissant à une couche particulière un ensemble de «schémas» interprétatifs, pris eux-mêmes dans les transformations qui ont façonné les traits du village.

2. Mais le shiisme ne se présente pas comme entité homogène, perpétuant à l'intérieur d'un cadre unique des pratiques et des formulations auxquelles souscrivent tous les shiites, invariablement. «Chaque classe ou groupe social en effet , que ce soit celui des paysans, celui de l'artistocratie, celui de la bourgeoisie commerciale, celui des artisans ou celui des prolétaires, chaque groupe a sa religion propre qui est l'expression de sa situation à l'intérieur de la société, de sa position de dominance ou de subordination, et le plus souvent encore de son changement de situation, de son ascension ou de sa décadence.»(3). Si nous nous attachons à étudier le shiisme de la couche récente formée à la suite des transformations décrites plus haut, c'est que le «changement de situation» subi par elle (même si les deux termes de Weber n'épuisent pas les modalités du changement) est le plus sensible. D'autre part, c'est elle qui a les moyens les plus fournis pour s'exprimer, pour rendre sensibles les nouveaux phénomènes qui s'agitent en elle.

3. Cependant, malgré les nuances, sinon les divergences dans les shiismes en présence, la domaine religieux demeure un domaine commun. Il est le seul qui pouvait permettre d'exprimer une contradiction, qui, autrement, aurait dû s'exprimer différemment (qui aurait été autre sans doute). D'une part, le groupe social qui a cristallisé les difficultés et les impasses du village, occupe une place marginale. Mais son marginalisme ne le sort pas pour autant du village, il vient embrayer sur un autre marginalisme qui était plus

discret, ventralisé, intégré, si l'on peut dire(4). D'autre part, le biclanisme du village, l'indifférenciation de la culture à laquelle l'enseignement moderne, récent et de niveau élémentaire, n'a pas suppléé encore, ont imposé le seul dénominateur commun dans le domaine de l'expression et de la représentation. Ce fait souligne la tendance effective, profonde, de la couche sociale détachée momentanément vers une insertion qui ne tardera pas à se faire (six à huit ans après)(5).

* * *

Jusque là, seuls les facteurs internes de la politisation ont été invoqués. Si l'analyse du «terrain» est un préalable nécessaire, il ne s'ensuit pas que les événements soient négligeables. Au centre de la perspective, il y a la guerre de Palestine, communément désignée, par les gens de B...L. par la «perte» de la Palestine, ou bien par la «catastrophe» ou le «désastre». La frontière entre les deux pays n'a jamais été, pour la population, un fait. Administrativement, une vague douane, installée d'ailleurs à dix kilomètres de la frontière effective, rappelait, sans trop de conviction, son existence. Historiquement, jusqu'à la proclamation du Grand Liban, après la Première Guerre et la défaite ottomane, B...l, ainsi que le territoire environnant, faisaient partie du Nord palestinien. Les intérêts économiques étaient assez étroitement liés à la situation du marché de la palestine. Géographiquement, les deux teritoires, libanais et palestinien, se situent dans le dans le cadre d'une continuité que n'affecte ni relief, ni cours d'eau. Les différences ethniques, religieuses, culturelles.. étaient reléguées au second plan par une cohabitation de plusieurs siècles et par une convergence, quotidienne, d'intérêts actuels. Un trait de cette continuité est la prise de

position de la population du village sur les questions brûlantes des politique intérieure de la Palestine telles que la vente de de biens-fonds aux immigrants juifs, la grève de Jafa, la formation d'un kibboutz près de la frontière... Au cours des mois qui ont suivi l'évacuation de la Palestine par l'Angleterre, et la déclaration de la guerre à l'Etat d'Israêl proclamé la 15 mai 1948. B...l a été le témoin de mouvements de troupes, la base d'offensives d'unités de volontaires... Quelques jeunes, très rares, ont pris part aux combats. A un certain moment, la population a pu croire à une offensive israélienne visant B...l et la région. Un exode a déplacé près du tiers des habitants, soit vers la capitale, soit vers les villes côtières. Dans tous les cas B... l fut une station dans la retraite des réfugiés, et un témoin de leur misère et de leur désarroi.

Mais la Palestine était aussi l'espace vital (dépouillé de toute allusion historique) de B. . . l. L'espace dérobé et détourné, non pas progressivement, le temps nécessaire pour qu'une accommodation puisse se faire, mais brusquement et dans une situation qui ne laisse aucun recours, la population ressent la perte comme un essoufflement, une asphyxie, ou même un décentrement. Un renversement des rapports de voisinage s'opère. Ce qui était il y a quelques semaines un prolongement de la « terre propre » (comme on dit corps propre), est devenu la demeure de l'ennemi. L'occupation est désignée d'un terme ambigu qui signifie à la fois, « mainmise » et « viol », le premier sens facilement compris comme vol, escroquerie. L'évènement, subi dans la stupeur et l'impuissance, s'érige en fait irréductible, ligne de démarcation radicale situant tout fait en fonction de la coupure qu'elle institue. Le cadre social, historique, de la mémoire absorbe les événements individuels et collectifs. Une ère nouvelle commence avec la « catastrophe », sous le signe de la détresse et de l'amputation.

Le passage du niveau « existentiel concret » (6) à la formulation politique ne s'est pas fait spontanément. Même si pour la population de B. . . l, l'affaire palestinienne s'est déroulée dans le cadre de tensions et de rapports d'Etats, l'interprétation recourait plus facilement à des « mythes » politisés, à une « idéologie mythisante »(7), qui répandait l'image du juif diabolique, d'une coalition internationale cimentée par le mal, contre l'Arabe. La défaite apparaissait d'autant plus invraisemblable que manifestement il s'agissait, de la part des Israëliens, d'une transgression. Ayant pour lui le droit et la force, l'Arabe n'a pu être mis en déroute que par une conspiration fantastique où se mêlent imperturbablement l'argent, les femmes, la ruse, la malédiction... cette imagerie, si elle n'a jamais été entièrement partagée par tout le monde, aucune tentative de compréhension politique cohérente n'essayait de la supplanter pour en populariser une autre. Pour le moment, c'est-à-dire juste au lendemin de la guerre, l'évènement était resté suspendu au dehors, l'œuvre d'agents maléfiques. Avec le Ba'ath, une rationalisation relative transformera cette optique.

* * *

Idéologie constituant un terrain commun où se surmontent les oppositions étroites des familles, le Ba'ath s'empare de Ashura, cérémonie cristallisant un apport du shiisme, fond culturel commun à toute la population. Cette emprise n'aurait pu se faire qu'en obéissant au rapport de certains éléments dégagés plus haut. La multiplication des ta'aziyah avait pour cadre les majalis privés. La « privatisation » de la cérémonie imposait la ségrégation et le morcellement du public, selon le bi-clanisme régnant d'une part, et la contestation de la leaderance unique d'autre part. Facteur d'unification, le parti politique ne peut épouser les clivages nés

des dissensions qui constituent sa négation, d'autant plus qu'il n'a pu se diffuser qu'avec la formation d'une couche sociale nouvelle située, de par son origine, de par le processus qui l'a engendrée et de par ses intérêts, en marge de la société, traditionnelle et de son organisation familiale. Un premier déplacement, dans Ashura, intervient. Les majalis privés, sans disparaître, vont connaître un déclin précipité et une fréquentation plus homogène. Husayniyah, ainsi, va servir de cadre à la célébration collective.

Située aux abords de la « Place », face au bâtiment administratif, devenu un hôtel des postes, Husayniyah accumule les signes de la « neutralité ». D'abord, elle a été construite par un Ca qui y est enterré, avec son fils, dans un coin du petit jardin qui entoure la bâtisse, près de l'entrée. Ce Ca est, de plus, un shaykh. Ensuite, Husayniyah n'est dans aucun des domaines opposés, elle est située sur l'axe qui traverse le village, le départageant en deux, et reliant les lieux « communs », ceux de la mort, du commerce, de l'eau et de l'administration. Un lieu consacré à Husayn, devait se tenir sur le même axe(8). L'idéologie commune « choisit » pour se déployer, un « lieu commun »(9). Un autre déplacement se produit à la faveur du premier. Le public qui envahit le lieu dans cette deuxième phase est tout à fait différent de celui qui se rencontrait ici-même. Il est essentiellement composé de la couche qui a rallié le Ba'ath: les jeunes instituteurs, leurs élèves, de petits commerçants, des artisans. . . Pour ceux-ci, les dix jours se célébraient, désormais, dans le lieu déserté par leurs aînés et leurs pères, dans un esprit qui ne pouvait être celui de ceux-ci. Le nouveau public venait écouter sans doute, et Ashura n'avait pas cessé d'être Ashura. Mais le message ne s'adressait pas à un destinataire de fortune. L'émetteur, le message et le destinataire, entre-

tenaient des rapports nouveaux qu'il s'agit, justement d'analyser.

Le « lecteur » du majlis, sans être nouveau, était, en 1950-52, très jeune. Sayid, fils de celui qui était reconnnu par le village comme « son » sayid, il n'a pas eu la possibilité de suivre la voie toute tracée de ses homologues, fils de sayid: faire des études à Najaf. Dans la ville irakienne se formaient les ulémas, les « savants » , une sorte d'aristocratie recueillant les fruits de sa science en prestige et en prestations. Le jeune sayid n'avait pas le choix; pour gagner sa vie, il s'était fait « lecteur » de ta 'aziyah. Sa formation, tout en étant dans ses grandes lignes identique à celle de ses collègues, s'en différenciait assez. A part les lectures traditionnelles qui alimentent les récits des majalis, il puisait aux sources inédites, (pour les « lecteurs ») qu'étaient les écrits des « modernistes ». Dans le prolongement de la génération d'intellectuels des années trente (dont il fréquentait et admirait quelques uns), son intérêt allait à ceux qui avaient tenté de réécrire l'histoire du premier siècle de l'Islam à la lumière de préoccupations actuelles, tentant de combler l'écart temporel qui risque de frapper de désuétude l'époque qui a vu éclore ce que le shiite considère comme la source de son crédo; ce qui devait être dégagé ainsi, c'était la permanence de « valeurs », d' « idéaux », de situations, toujours à l'œuvre (10). Sans répudier le moins du monde la tradition, et sans avoir des relations avec le Ba'ath, en tant qu'organisation, le « lecteur » remodelait le sens de son récit, le reconstituait à partir de sa culture et de l'attente de ses duditeurs avec lesquels il avait en commun l'âge et une certaine marginalité.

Le rôle du « lecteur » maintenait son texte dans les limites du récit soutenu par des reflexions d'ordre général,

même si le récit lui-même disait autre chose. Face à l'auditoire, on a posé une table qui servait de tribune. Avant le début de la « lecture » des orateurs défilaient pour lire des discours, dire des poèmes. . . Les orateurs étaient tous du Sud, mais quelques-uns venaient des villages des environs, d'autres, des étudiants, venaient de Beyrouth pour participer à la tribune permanente. Ce qui ne pouvait pas être déclaré par le sayid, sans abolir l'autonomie du récit, était dit par ces orateurs qui étaient presque tous des partisans (mis à part des participants appartenant à la génération des années trente dont le futur président du conseil municipal). Les discours contituaient la réplique (dans le sens de réponse) au récit, son commentaire et son déploiement. Un caractère, de l'assemblée, est à souligner: la place qu'occupe la déclamation. Si l'incantation est un aspect fondamental de la parole chez les Arabes(11), elle contribue à une négation de la quotidienneté par le simulacre d'une fête où s'épanouissent les cent fleurs de la rhétorique: parmi les orateurs, on cite le lauréat d'un concours de dissertation arabe (12). Pour la circonstance, défilent les morceaux choisis des auteurs adaptés, porte-parole des espoirs et des inquiétudes, réfractés à travers une idéologie précise. Les poètes ont une place de choix. Leurs vers sont accueillis avec l'émotion des retrouvailles, par un public dont un des jeux consiste en tournois poétiques. Libérer l'activité verbale est sans doute une des fonctions de cette transformation de Ashura qui introduit dans la célébration, jusque là réservée au « lecteur », le protagoniste profane qui brode sur le texte central, le prend à témoin et le prolonge. Le texte n'est plus ainsi solitaire, monologant indéfiniment, ne se référant qu'à d'autres textes qui établissent une chaîne reliant l'événement célébré au majlis. L'institution de la tribune marque l'irruption de l'actuel,

qui est politique, dans la tradition. Une « réinterprétation » devait en découler (14).

* * *

Le récit traditionnel se refermait sur la mort du martyre. Son éternité ne pouvait donc avoir cours dans ce monde, lieu de ce qui se passe. La récupération se faisait dans l'au-delà, totalement en dehors de ce monde. Le seul rapport qui persiste est celui qui enveloppe Husayn et l'éternité dans la douleur de l'Eternel. Dieu demeurera éternellement inconsolé(15). Ce que peuvent faire les hommes, c'est partager cette douleur, la rappeler périodiquement, car le jour du martyre, le prophète pleure la mort de son petit-fils. Pleurer, c'est faire partie d'une communauté élargie aux contrées du ciel (les anges pleurent aussi), et qui compte les prophètes et les fidèles sauvés. Cette coupure ne peut intervenir que si le fait est cantonné dans les limites de sa « lettre » historique. Husayn était , ainsi, tué deux fois.

Sur quoi va porter le « traitement », pour libérer l'«esprit » (16) de la « lettre » ? La douleur invoquée se libère de la conformité à un modèle extérieur, fut-il divin. Elle n'est plus fidélité à une tradition, qui veut dire distance, mais deuil personnel, vécu dans l'épreuve de la séparation et de l'absence (17). Personnalisé, le rapport à Husayn passe par son exemplarité, par la « généralité » de Husayn. Ce double caractère est loin de l'exemple moral, abstrait, et figé dans la distance. Par lui passe l'accès à Husayn: ne peut y accéder que celui qui a déjà répété en lui l'épreuve; celle-ci, si elle est authentique, doit se déployer dans l'espace ouvert par Husayn. A ce titre, son nom est invoqué dans les tribulations. Il est le refuge. Dans le désert humain, il est l'« oasis de la dignité ». Et c'est justement pour la défendre qu'il est mort.

Contrairement à l'insistance de la tradition, sa mort n'est plus expliquée comme étant la revanche de ceux qui furent frustrés de leur pouvoir par Mouhammad, et réduite ainsi à une vendetta familiale. Sa mort devient le fait de la tyrannie, une tyrannie appréhendée sans autre qualification religieuse précise. Yazid n'est plus l'omeyade ennemi de la descendance du Prophète, mais un tyran. La querelle n'est pas celle de deux « familles », mais le prototype de l'éternelle opposition de la liberté et de l'asservissement (18). Que le tyran du moment fût Yazid, ce n'est que pure contingence. Mais le combat de Husayn continue. Sa main ensanglantée désigne notre monde résigné, enchaîné, elle fait signe appelant à la révolte. Ce contre quoi elle s'est battue est toujours puissant, exerce impunément son oppression. L'appel se fait voix, interpelation vivante que le « vernis des siècles » n'arrive pas à étouffer. Husayn, enfin, se manifeste comme la figure de la vérité.

Débarrassé de ses limites, l'événement va subir une refonte, une réorganisation. Le rapport au Prophète n'est plus un rapport de chair et de sang, un rapport de paternité, médiatisée ou non. La chaîne qui relie le petit-fils au grand-père les déborde tous les deux, en un sens, puisqu'elle les constitue dans ce lien qui est celui de la vérité. Ce qui est passé du Prophète dans l'enfant est aussi essentiel que la chair, aussi fécondant que le sexe, c'est la présence permanente du « témoignage » et de la rédemption par le « martyre » (témoignage et martyre sont désignés par un seul terme en arabe: shahadah) (19). Le lien n'est plus ainsi exclusif: la famille ne se définit pas par les liens du sang mais par une communauté d'attitudes, de refus ou d'adhésion.

L'actualité de Husayn devient ainsi évidente, pour

le nouveau public de Husayniyah, puisque les « valeurs » défendues par le martyre sont identiques à ce les que « défend » l'assemblée emportée par l'incantation du verbe.

Par les discours, le récit du martyre ne se clôt pas à la mort physique de Husayn, La « lettre » historique, affadie par une tradition de plus en plus perméable au moralisme ambiant, ne pouvait que sceller cette mort. Le commentaire politique se saisit de la chaîne des Imams pour la prolonger en imprimant à son premier maillon un autre sens. Si le combat continue, Husayn n'est point mort. Entre la vie et la mort, par correspondance avec l'occultation, il y a l'assoupissement, la stagnation, la régression... Dans la perspective du Ba'ath, ce reflux qui est une mort provisoire, une absence à soi, n'est qu'une rupture (20) avec un passé toujours vivant, et en un sens toujours présent comme aspiration souterraine. La continuité sera rétablie par un effort de retour aux sources, et Husayn n'est même pas une source enfouie dans l'obscurité du temps, puisqu'il est notre contemporain.

Un autre mode de la contemporanéité de Husayn s'établit par analogie, sinon par réincarnation. Husayn, c'est la Palestine, Yazid n'est qu'une préfiguration du sionisme. Dans cette perspective, divers aspects de l'itinéraire de Husayn sont repris et développés en correspondance avec des éléments du drame palestinien. Ainsi la Palestine et Husayn ont en commun la sainteté; la première étant justement la « Terre sainte », « terre des Prophètes », « terre immaculée »... Si elle est chérie de Dieu c'est que, tel Husayn, et suivant un rythme linéaire constitutif du mythe, elle sera « poignardée », vouée au martyre, à la violence, à la dévastation... De même que la victoire de Yazid est apparente, déraison-

nable, donc fictive, la victoire du sionisme est minée par l'inconsistance de l'erreur, de l'injustice, de la ruse... Mais la « défaite » de Husayn fut la conséquence de la défection de gens de koufah qui l'appelèrent à leur secours et qui se montrèrent les complices des assassins et des meurtriers. Or si la Palestine n'a pu être sauvée c'est qu'elle a été trahie par ceux à qui incombait le soin de la défendre et qui s'étaient rendus complices des sionistes. Ceux-ci ont des «ramification», des prolongements parmi ceux qui gouvernent, ceux qui ont «perdu» la Palestine «blessée». Le combat doit être livré contre eux , les gens de koufah contemporains.

Que devient Husayn ? Il n'est plus individualisé, il est la Nation entière, ayant récupéré ses forces, dissipé la léthargie, reprenant des forces pour être de taille à s'attaquer à toutes les puissances coalisées contre elle. La permanence de la révolte de Husayn se lit dans la « Résurrection » imminente et dont la catastrophe n'est que le signe avant-coureur, l'annonce. Mais ce retour ne se fera que par la lutte acharnée contre les séquelles du passé dans chacun (21). Le milieu ambiant, humain, est à transformer de fond en comble, à révolutionner. Le mal dont il souffre n'est pas une atteinte localisée dont il peut guérir par un traitement suivi dans des conditions plus ou moins normales, ce mal ravage la réalité sociale dans son ensemble, il s'insinue dans son tissu même, c'est un mal métaphysique. La réplique ne pourra être efficace que si elle assume entièrement toute la réalité (22).

L'avenir est envisagé, et c'est une nouveauté radicale, comme la réalisation du projet de Husayn. Le Mahdi attendu n'est pas relégué dans un temps qui serait la fin des temps. Son transfert à l'actualité, en l'identifiant, lui aussi à la totalité de la Nation par delà toutes les différences manifes-

tes, assigne à son retour un contexte et un cadre historique. L'avènement se manifestera par l'abolition des différences, la manifestation d'une unité nationale sous-jacente (23). A l'instar du mal, qui est total, le remède lui aussi, est total. Tous les maux seront guéris, la terre connaîtra une sorte d'âge d'or baptisé « socialisme », un vocable qui recouvre les promesses les plus larges sans préciser ni les moyens de les réaliser, ni les étapes. Le temps du monde actuel, temps de la médiation, n'aura plus cours, un autre s'installera pour rythmer la navigation des hommes. C'est le règne pour lequel à œuvré Husayn , pour lequel il a affronté la mort. Mais ce n'était que le tribut dû à la réalisation et à la réussite d'une œuvre dont le succès dépend de la communauté entière.

* * *

Sans doute, Ta'aziyah n'était qu'un domaine, pas nécessairement le plus adéquat, où s'étaient manifestées les transformation récentes dans la réalité sociale. La modernisation y est apparue plus comme exigence que comme réalisation, faute de moyens sur le plan local et à cause du désintérêt ou de la carence du pouvoir central. La couche qui s'est heurtée à la rareté des débouchés dans une conjoncture de récession économique, consécutive à la disparition de tout un marché, homogénéisée par sa situation sociale et culturelle, a occupé le domaine politique autonomisé dans des conditions précises. Des facteurs d'ordre événementiel ont introduit un mouvement politique précis qui ne pouvait pas ne pas recourir, étant ce qu'il est, au messianisme (verbal) latent du shiisme.

Tout en attirant l'attention de la population et du pouvoir, la manifestation, durant les cinq à sept ans de sa

nouvelle forme, n'est pas arrivée à polariser réellement une large couche de la population, ni à avoir un impact un peu efficace sur les formes de la vie sociale.. D'une part, le fait que Ashura ne soit qu'annuelle, espace trop les rencontres et offre peu d'occasions pour l'institution d'un cadre relativement parmanent de propagande. Ensuite, la marginalité des jeunes, n'a pu que fournir l'«assiette » suffisante pour une démarcation plus nette.

A partir de 1956 — 1957 la concentration urbaine, l'émigration vers les pays arabes producteurs de pétrole, l'intégration à l'administration, arriveront à bout de cette marginalité. La couche qui, durant quelques années, avait fait scintiller l'éclat d'une tradition protestataire, ne tardera pas à se résorber dans la société traditionnelle qui, sans être figée, poursuivra un autre chemin.

Avril 1967

Notes du Ch. V

1 — «Les sens créés par la praxis, incarnés par des œuvres, investis dans des champs (. . .) passent plus ou moins dans les signifiés » écrit Henri Lefebvre, dans: Le langage et la société (Gallimard) p. 224-25.

2 — B. Eikbenbaum définit en 1925 le « principe constructif » qui définit les rapports des éléments d'un champ: « . . . on ne tient pas compte du caractère hétérogène, polysémique du matériau, caractère qui dépend du rôle et de la destination de ce dernier. Pareillement on ne tient pas compte du fait que, dans le mot, il y a des éléments non équivalents qui dépendent de la fonction concrète du mot; un élément peut être promu aux dépens des autres qui, en conséquence, se trouvent être déformés et parfois même dégradés, jusqu'à n'être que des accessoires neutres».

La théorie de la méthode formelle in Théorie de la littérature (Le Seuil) p. 117. Ceci indique que la «fonction concrète» est ce qui promeut un élément, déforme les autres, réorganisant l'ensemble suivant un « principe constructif ».

3 — Thèse de Max Weber dans « Rangs, classes et religions » résumée par Roger Bastide in Les Religions Africaines au Brésil (P. U. F.) p. 7 .

4 — R. Bastide, op. cit. p. 421, considère le « marginalisme social » comme un facteur déterminant de la formation des religions africaines au Brésil.

5 — Quand Frédéric Bon et Michel-Antoine Burnier écri-

vent: « Dans l'économie générale du développement d'une classe, la fonction des intellectuels est d'assurer l'insertion de la classe dans l'ensemble de la société », et plus loin: « Mais , plus que la classe sociale elle-même, elle (la couche intellectuelle) porte les traces des conditions dans lesquelles cette classe est née: elle est sa mémoire et les conditionnements d'ordre historique — les traditions — ont chez elle une importance particulière » (Les intellectuels dans la société in Temps Modernes n° 241, Juin 1966), ils ne soulignent pas la fonction de rupture. Sans celle-ci , on ne comprendrait pas l'insertion.

6 — Vittorio Lanternari: Les mouvements religieux des peuples opprimés (Fr. Maspéro Edit.) p. 18.

7 — Ibid. p. 200 — A propos d'Antonio Conselhero: « . . dans les prêches de Conseilhero. . résonnaient des accents de révolte ouverte et active contre la société, et en particulier, contre cette institution qui — selon une idéologie mythisante typique — aurait été l'œuvre de l'Antéchrist, responsable de tous les maux sociaux de ce temps: la République, instituée au Brésil en 1889.

8 — En 1964, un émigrant By, rentre au pays, riche et pieux. Il veut ériger, à son tour, une bâtisse à la mémoire de Husayn. Quoique l'intention déclarée soit de l'oposer à la première, jugée trop compromise avec les Bz, le choix de l'emplacement tombe sur un endroit limitrophe du cimetière. La structure fonctionne toujours.

9 — Une description « ethnographique » de Husayniyah n'apporterait pas d'éléments éclairants, elle est, donc, négligée.

10 — Interrogé sur les livres qui l'ont marqué, le « lecteur » en a cité deux, consacrés à Husayn, écrits par Al-Akkad et Al-Alayli.

11 — Jacques Berque: Les Arabes d'hier à demain (Le Seuil) p. 185.

12 — Le vaudou permet à ses fidèles de retrouver une forme rudimentaire de vie collective, de manifester leurs talents artistiques et leur procure le sentiment exaltant d'entrer en contact avec le surnaturel. A Marbial où cette religion a été quasiment supprimée , un morne ennui s'est abattu sur la vallée et l'existence du campagnard a perdu toute saveur». note Alfred Métraux, dans Le Soudan Haitien (Gallimard) p. 52. L'extase verbale est un élément de la ta'aziyah. Le soin apporté à bien dire fait, d'ailleurs, partie de l'enseignement du Coran: si la première étape est celle de l'apprentissage de la simple lecture, la seconde consiste à y mettre l'intonation codifiée et transmise (at-tajwîd).

Dans l'analyse faite du Condomblé par Herkovits, l'ethnologue énumère les fonctions du Condomblé, et insiste parmi celles-ci, sur la «satisfaction des désirs esthétiques réactionnels par la musique, la danse... » (in G. Bastide: op. cit. p. 309).

13 — Le tournoi est un échange de vers obéissant à une règle simple: le second vers (en réponse à un premier vers dit sans aucune contrainte par celui qui « ouvre ») doit commencer par une syllabe identique à la rime du vers précédent. A tour de rôle, chacun des « concurrents » joue.

A celui qui fait faillite, le suivant « prête » un vers. On fixe au préalable le nombre-limite des vers qui met un terme à la compétition.

14 — La notion de « réinterprétation » est empruntée à l'analyse de l'acculturation par Herkovits, in : Les bases de l'anthropologie culturelle (Payot) pp. 246-267. Si Herkovits définit la nation en rapport avec le « foyer culturel » ou l'«aspect focal» d'une culture et qui serait un principe de sélection, les modalités de la ré-interprétation » ont été analysées d'une manière plus « formelle ». G. Balandier décrit la jonction du politique et du religieux, dans l'Amicalisme d'André Matswa, comme « syncrétisme baroque ». Les messiamismes opèrent, selon Balandier, un « transfert » de la protestation sociale à un autre niveau de la réalité sociale (in Sociologie actuelle de l'Afrique Noire — P. U. F. — p. 496) .

Enfin, la réinterprétation ne lui paraît pas épuiser les faits décrits sous ce vocable, il lui ajoute un complément: le « traitement » en fonction de la situation sociale (ibid. p. 501). R. Bastide dégage deux mécanismes auxquels la réinterprétation recourt: l'épuration, qui consiste en une soustraction, élimination des éléments qui ne cadrent pas avec la nouvelle situation (op. cit. p. 472); et la valorisation, une accentuation des éléments correspondant à cette situation (ibid. p. 473).

15 — Le commentaire repose sur le recucil des poèmes consacrés à Husayn, publié par Mihsin l-Amin, en 1946 sous le titre de : D-Dur n-nadid.

16 — S'exprimer ainsi c'est évidemment adopter le point de vue du « traitement ». C'est, aussi, montrer le caractère envahissant qu'il imprime au discours.

17 — Cet aspect est la paraphrase d'un poème célèbre de Jawahiri, qui fut une référence constante.

18 — Pour couper court à l'interprétation « familiale » ou « classique » on avait recours à une analyse de Alayli qui écarte le motif omeyade en soulignant l'éducation chrétienne de Yazid qui l'aurait immunisé contre l'esprit « revanchard » (Soumouwil-ma'ana fi soumouw Z-Zât p. 59) .

19 — Alayli: op. cit. p. 12. Il peut paraître étrange que pareille mystique puisse s'insinuer dans de telles circonstances. Il s'agit, d'abord, d'une « pointe » culturelle due à un poète et à un essayiste d'envergure. D'autre part, la tradition shiite charrie, comme le montrent les textes sus-mentionnés d'H. Corbin, une symbolique complexe et rigidement structurée. Enfin, on peut alléguer qu'à partir de la continuité et de la permanence divines, Thomas Munzer ne peut que constater que le Fils se manifeste avec éclat dans la lointaine Ténèbre du Père, et Dieu le Père, Dieu le fils, Dieu le Saint-Esprit se brisent sous l'assaut de la magie subjective, pour n'être plus que de pures images, de passagères copies de l'accession à soi-même, c'est-à-dire de la révélation communautaire de l'humanité, comme seule image réelle de Dieu. » (Ernest Bloch: Thomas Munzer, théologien de la révolution — Julliard — p. 252).

Il reste que Munzer fut un révolutionnaire, qu'il se battit. Le décalage entre le « millénarisme » de B. . .l

et son incapacité à passer à une forme quelconque d'action est un problème qui ne peut pas être correctement posé dans le cadre du village uniquement, seule une sociologie du Liban et du Moyen-Orient pourrait y répondre.

20 — Le thème est développé par Michel Aflaq: Fi sabil l-ba'ath pp. 31-2.

21 — Une des constantes des mouvements religieux (qu'ils soient politisés ou non) est le rituel initiatique. Dans le culte Lukuen, chez les Bashillé, le mouvement Kimbangiste, le culte tonsiste, l'Ahmadiyya, la Ghost Dance. . . et tant d'autres mouvements religieux, l'adhésion du fidèle est mise à l'épreuve de l'initiation. Il semble que l'insistance mise par le ba'ath (cf. M. Aflaq: op. cit. pp. 29-30, Ahadith l-ba'ath l-arabi pp. 54-55) sur la « purification intérieure » soit bien l'équivalent idéologique, au sein d'une culture non ethnologique, de l'initiation. Comme celle-ci, elle est un préalable, un seuil; elle est une ligne de démarcation; passée l'épreuve, l'initié, l'«homme nouveau » (M. Aflaq pp. 62-72) accède à un groupe distinct, à une « élite ».

22 — Caractérisant les entreprises novatrices, G. Balandier note leur prétention à apporter un remède d'ensemble à l'état de crise. (op. cit. p. 64).

23 — « L'idée que le salut, lent suprême de tout messianisme, pouvait être atteint par la seule voie de l'union solidaire des indigènes d'Afrique, se diffusa toujours plus parmi les divers mouvements prophétiques, où qu'ils surgissent ». (S. Lanternari: op. cit. p. 34).

A propos de l'«Eglise » de Simon Kimbangou, G. Balandier contate: « Elle permet un regroupement au delà des particularismes et de l'inter-dispersion des fragments classiques. . . » (op. cit. p. 450) .

Georges Duveau analyse la naissance de l'utopie comme « réaction contre les particularismes, contre l'esprit de chapelle ou de caste dont font preuve les nouveaux réformateurs ». (G. Duveau: Sociologie de l'utopie — P. U. F. — p.6).

Cet aspect typologique que V. Lanternari désigne par « irrédentisme » a un statut sociologique ambigu. Est-il l'effet d'une structure qui préside à l'élaboration de certains «mythes» ou bien une réponse historique d'un groupe social donné ? Est-il , par conséquent, identique partout, et qu'est-ce qui trahit la différence dans l'organisation des éléments de la représentation ?

SOMMAIRE

الإبتدائي والتكميلي الى ربط البلديات وماليتها بمحافظة الجنوب وبلدية بيروت (توزيع حصص ضريبة المحروقات) ؛ ودخلت التنظيمات الحزبية الحديثة صفوف سكان القرية لاسيما الخارجين منهم ، نتيجة الظواهر التي عددنا أهمها ، على دورة الحياة التقليدية : كالمعلمين والطلاب ونفر ضئيل من المواطنين .

أدى ذلك الى انقلاب عميق في تنظيم التعزية . إنتقلت هذه الأخيرة من الميدان الخاص (العائلي والبيتي) الى الميدان العام (النادي الحسيني) الذي لم ينفك يخضع للرسم المكاني كما عينته العلاقات العائلية السابقة ضمن القرية . وأضحى جمهور الإحتفال هو الفئة الجديدة التي خلفتها الظواهر الطارئة . والقائم على الإحتفال ، القاريء ، لم يعد ينفرد بالحديث ، بل أخذ يخلي مكانه لطلاب ومعلمين وتجار مثقفين لا يقلون عنه كفاءة في إستشراف دلالة الشهادة . هذه الفئة الجديدة التي أخذت ترعى الإحتفال ، حملت اليه صورها التي طبعت بها صور النص التقليدي : تمت المطابقة بين صورة الحسين وصورة فلسطين ، وتحول قتلة الحسين الى « الأعداء » ، ومعركة الحسين الى معركة البقاء والتقدم ، وعدالة قضية الحسين الى المضمون السياسي والإجتماعي الذي حمله التنظيم الحزبي الحديث ...

إن اللقاء بين مضمون ديني ومضمون سياسي في مرحلة إنتقال تاريخية من نمط تنظيم للحياة الإجتماعية الى نمط آخر ، مسألة تطرح قضية التمايز بين مستويات البنى الإجتماعية في البلدان « المتخلفة » ودرجة استقلال هذه المستويات وتطورها .

بـين الجمهور و « المسرح » إلى التأطـير الإجتماعي (تصدر أرباب جمعيات الحرف للإحتفال الإيراني) . واستمرار هذا الإحتفال حتى اليوم يقوم على إفتعال خارجي يعزل هذه الظاهرة عن النسيج الإجتماعي اليومي ويلحقها بدوام نفوذ ديني ـ سياسي لا يقل « خارجية » عن الظاهرة نفسها .

لكن الدور الأساسي ، محور البحث ، هو إنتقال التعزية ، من الإطار التقليدي القائم على تماسك العائلة ، المرتكز بدوره على نمط الملكية المحلي السابق على « التنظيمات » وتسجيل الملكية الخاصة ، إلى إطار آخر تشكل الحرب ونكبة فلسطين منعطفه . فالإطار التقليدي هو إطار العائلة الذي يجعل التعزية إحتفالاً شبه خاص يراعي التعدد والتفتت العائلي ، كما يراعي المراتب الإجتماعية والسياسية ضمن العائلات وعلاقاتها فيما بينها . أمـــا مضمون التعزية ، أي النصوص التي تتلى والتعليقات المرتجـلة التي تتبعها ، فيغلب عليـــه الحس « الفاجعي » الخاص الذي يحول الإحتفال الى ندب بيتي . فاذا بالحسين فقيد العائلة الكبيرة ، الطائفة . مما يجعل من « آل النبي » و « أبناء بنته » و « عمومته » وسطاء الإحتفال .

مع النكبة الفلسطينية ، بعد الحرب الثانية ، طرأت على أوضاع القرية متحولات أساسية . تراجـع النشاط الإقتصادي ، والتبادل التجاري مع فلسطين محوره . ممـــا اضطر عدداً من المواطنين الى الهجرة . فدخلت القرية في دورة الحياة اللبنانية بصورة أوثق بكثير من ذي قبل : إستمر تفتت الملكية عن طريق الإرث وبيع الأرض (نتيجـة إنخفاض أسعار السلع الزراعية وإنخفاض الإنتاجية) ، مما أدى الى القاعدة الإقتصادية التي يقوم عليها التضامن العائـــلي ؛ وفرض نظام اللائحة الإنتخابية الواحـدة للمحافظة على ضرورة أحلاف عائلية جديدة كما جدد إلتحاق العائلات المحلية (ضمن القضاء) بالعائلات الكبيرة (ضمن المحافظة) ؛ وتسربت الى القرية الإتجاهات العريضة التي طبعت الإدارة اللبنانية من بـــدء إنتشار التعليم

أدوار إحتفال ديني في قرية من جنوب لبنان (عاشوراء)

في تأريخهم لجبل عامل يعالج المؤرخون الجنوبيون مادتهم التاريخية بمنظار « خرافي » . فالإلتحام بين تاريخ المنطقة و « التاريخ » الشيعي أفضى الى فرض الصور الشيعية على الأحداث . فتحولت هذه الأخيرة الى سياق متسق يقوم إنساقه على الشهادة ، وذلك من منفى أبي ذر الغفاري إلى الشهيدين الأول والثاني ، إلى صلة الرحم التي ربطت جبل عامل بمنابع التراث الشيعي في العراق وإيران .

والإحتفال بعاشوراء ، ذكرى مقتل الحسين بن علي ، مظهر من مظاهر تلك الصلة . والوجه الذي يستوقف البحث الإجتماعي ، هو تمثل قرية جنوبية ، هي بنت جبيل ، لهذا التراث ، تمثلاً يختلط فيه التاريخ الديني بالتاريخ الإجتماعي بصورة يحاول البحث الراهن جلاء منطقها وإستقصاء تفاصيلها .

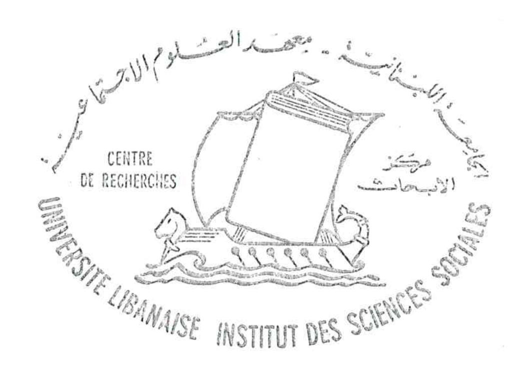
فالإحتفال مستورد من إيران ، تم إستيراده بواسطة بعض الإيرانيين الذين كانوا يعملون في النبطية قبل الحرب العالمية الأولى ، رغم النفور الإسلامي من « التشبيه » الذي يفترضه الإحتفال . والإستيراد بارز في إقتلاع الظاهرة المتمثل في فقدانها بعض عناصرها الإيرانية الأساسية ، كما وردت في وصف « غوبينو » ، من جماهيرية الإحتفال التي تلغي الفوارق

Imprimeries Modernes de Kreïm
Jounieh - Liban
Tél. : 93 02 77

الجامعة اللبنانية
معهد العلوم الاجتماعية
مركز الأبحاث

تطورات ظاهرة دينية في بلدة من جنوبي لبنان
«عاشوراء»

إعداد
وضاح شراره
مجاز في علم الاجتماع



٥

منشورات مركز الابحاث

١٩٦٨